





Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

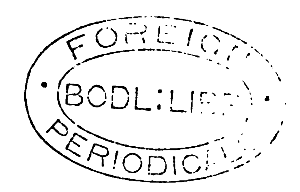
von

D. v. Kuhn, D. Aukrigl, D. v. Himpel, D. Kober,
D. Linsenmann und D. Funk,

Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Achtundfünfzigster Jahrgang.

Erstes Quartalheft.



Tübingen, 1876.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Ueber Pflichtencollision.

Von Professor Dr. Linsenmann.

1. Das Problem.

Es weht uns die Luft vergangener Jahrhunderte an, wenn wir die neueste Literatur der katholischen Moraltheologie durchblättern. Wiederum ist der Streit entbrannt über die Systeme der Probabilität; wiederum werden auf dialektischer Waage die verschiedenen Grade der „Wahrscheinlichkeit" gemessen; noch subtiler werden die alten Distinktionen fortgeführt, und noch immer ist die alte Klage, daß man einander nicht richtig verstehe.

Welchen Grad von Wahrscheinlichkeit muß eine Meinung haben, damit sie mit gutem Gewissen einer wahrscheinlicheren und sichereren vorgezogen werden könne? Und welches ist die richtige Auslegung der Theorie, welche hierüber der

heil. Alphons von Liguori aufgestellt hat? Ueber diese zwei Hauptfragen besteht die neueste Controverse zwischen den Alphonsianern und den Jesuiten, welch' letztere doch selbst auch nichts Anderes sein wollen als echte Alphonsianer, nur daß sie da und dort in untergeordneten Entscheidungen sich von der Meinung des Meisters entfernen zu dürfen glauben. Die Wortführer der ersteren sind einige Theologen aus der Congregation der Redemptoristen, welche in einer sehr umfangreichen und einläßlichen Vertheidigungsschrift [1]) die strengere Lehre des heil. Alphons gegen eine laxere Ausdeutung derselben im vulgären Probabalismus in Schutz nehmen und aufrecht erhalten wollen; direkt ist ihr Angriff gerichtet gegen den gelehrten Jesuiten Ballerini, welcher das Compendium der Moraltheologie von P. Gury wiederholt neu aufgelegt und mit mehreren selbständigen Anmerkungen begleitet hat [2]). Ballerini aber und die Anhänger des gemäßigten Probabalismus lassen

---

1) **Vindiciae Alphonsianae** seu Doctoris ecclesiae S. Alphonsi de Ligorio doctrina moralis vindicata a plurimis oppugnationibus Cl. P. Ant. *Ballerini*, soc. Jesu in Collegio Romano professoris, cura et studio quorundam theologorum e congregatione SS. Redemptoris. Tom. I—II. Ed. 2. Paris etc. 1874. Auch diese zweite Auflage ist bereits vergriffen.

2) Compendium Theologiae moralis P. J. P. *Gury*, S. J. Ab auctore regognitum et *Antonii Ballerini* ejusdem societatis in Collegio Romano professoris adnotationibus locupletatum. Ed. 3. Tom. I. Rom. 1874. Ueber verschiedene andere Ausgaben des Compendium von Gury, sowie über einschlägige Literatur berichtet der „Literarische Handweiser", Jahrgang 1875 Nr. 6 und 7. Außerdem werde ich in der hier folgenden Abhandlung vornemlich noch Bezug nehmen auf die anonymen Artikel über „Probabilismus und probabilistische Systeme" im „Katholik" Jahrg. 1874. I. S. 45 ff., 143 ff., 283 ff., 543 ff., 682 ff.

sich das Recht nicht nehmen, auch nach der Erhebung des heil. Alphons zum Doktor der Kirche dessen Meinungen eben nur als Meinungen zu respektiren und nöthigenfalls ihnen auch eine bessere Meinung entgegenzustellen, sowie den gemäßigten Probabilismus als die naturgemäße und vernünftige Folgerung aus der Doktrin des Meisters zu behaupten.

Man greift sich unwillkührlich an die Stirne und fragt sich, ob es denn nicht endlich einmal des alten Streites genug wäre, und ob es denn nicht andere Aufgaben für die theologische Ethik gäbe, zumal in unserer Zeit, die ja wahrhaftig genug der eigenen Plage hat, daß man nicht noch einmal die Zankgeister einer vergangenen Zeit heraufbeschwören sollte.

Indessen gibt es eben in allen Wissenschaften Probleme, welche den Fachgelehrten nicht eher loslassen, als bis eine wirkliche Lösung gefunden ist. Vor einem solchen Problem stehen wir auch hier; was bisher in dem vierhundertjährigen Streit herausgearbeitet worden ist, ist höchstens einem Nothdach zu vergleichen; vollbefriedigt wird davon Niemand, dem es wirklich um vernünftige Erkenntniß zu thun ist. Daß auch Moralisten wie Martin, Probst, Simar die probalistische Lösung der Frage, trotz der heutigen opinio communis der lateinischen Casuisten, für bedenklich und höchstens wie ein Nothdach ansehen, habe ich schon anderwärts gezeigt [1]) und ich erinnere hieran, damit es nicht scheine, ich stehe ganz allein, seitwärts von der ganzen Strömung der kirchlichen Doktrin, und darum zum voraus unberechtigt und unfähig, den wahren geheimen Gedanken,

1) Untersuchungen über die Lehre von Gesetz und Freiheit. 2. Art. Qu.-Schrift 1871. S. 222 ff.

die wahre Quelle der probabilistischen Lösung und Erlösung zu erfassen.

Wenn die Frage des Probabilismus wirklich eine Principienfrage ist, so muß es allerdings auch jetzt noch und so lange der Mühe werth sein, ihre Lösung zu versuchen, als die allgemein befriedigende Form der Lösung nicht vorliegt. Man könnte sich vielleicht heutzutage auf einen Compromiß einlassen, die Akten einstweilen in Verwahrung nehmen und zu einer wichtigern Tagesordnung übergehen. Aber die Stimmführer wollen es nicht, und so sei es denn! Schließlich muß doch auch wieder aus der Behandlung von allgemeineren Grundlehren etwas abfallen für die Erkenntniß von partikulären Zeit- und Streitfragen.

Vielleicht ist es doch einen Versuch werth — und könnte das Interesse unserer Leser für den an sich wenig befriedigenden Gegenstand doch noch einmal erwecken — ob man nicht der ganzen Streitfrage von einer anderen Seite beikommen könnte. Vierhundert Jahre haben nicht ausgereicht, um die Frage, so wie sie gestellt worden, zu lösen. Sollte es nicht erlaubt sein zu fragen, wie man vor diesen 400 Jahren die Gewissensfälle gelöst, welche heute wieder den Zankapfel zwischen Jesuiten und Redemptoristen und ihren beiderseitigen Gönnern abgeben? Sind die Beichtväter glücklicher oder unglücklicher daran gewesen, ehe man ihnen gesagt hat, daß man der wahrscheinlichen Meinung folgen dürfe selbst gegen die wahrscheinlichere und sicherere? Oder hat es damals noch nicht so viele Meinungen und noch nicht so vielen Streit um Meinungen gegeben?

Man liebt es in neuester Zeit, die richtigen Gesichtspunkte zu verrücken, die Aufmerksamkeit des Publikums auf Nebenfragen hinzulenken, die Hauptfrage in den Hinter-

grund zu stellen; hiegegen muß zum voraus Einsprache erhoben werden. Es heißt der Wahrheit ausweichen, wenn man die Sache so darstellt, als handle es sich im ganzen Streit nur um die Gemeinplätze lex dubia non obligat; lex non sufficienter promulgata non obligat; in dubio melior est conditio possidentis. Vielmehr ist die Basis und der Eckstein des modernen Probabilismus — noch ebenso wie zur Zeit des Dominikus Soto und Bartholomäus von Medina — die Doktrin: licitum est sequi opinionem probabilem minus tutam relicta probabiliori et tutiori. Nur etwa darüber ist man nach und nach zu einer Verständigung gekommen, daß die opinio tutior nicht identisch sei mit der opinio securior; mit anderen Worten, daß, wenn man auch die opinio pro lege herkömmlich, gleichsam conventionell, die opinio tutior nenne, dieselbe darum doch nicht unter allen Umständen die moralisch sicherere (securior) sei; daß man also unter Umständen moralisch sicherer der Sünde entgehe durch vernünftigen Gebrauch der Freiheit, als durch äußerlichen Anschluß an den Gesetzesbuchstaben.

Jenem Haupt- und Grundsatz des Probabilismus gegenüber befinde ich mich aber in einer Pflichtencollision. Als katholischer Theologe habe ich die herrschende Doktrin und die Auktoritäten der katholischen Wissenschaft zu respektiren; und ich müßte meine Stellung schwer mißkennen, wenn ich meine eigene Meinung höher halten wollte als die durch Jahrhunderte fortgesetzte Ueberlieferung der katholischen Schulen und gar als die Auktorität des heiligen Alphons von Liguori, dessen Lehre in so eminenter Weise die Billigung der höchsten kirchlichen Auktorität vor sich hat. Auf der andern Seite aber steht nicht blos im All-

gemeinen die Pflicht, selbständig über das, was Andere vor uns gemeint und nur als Meinung ausgesprochen haben, nachzudenken; sondern ich bin als Mensch und Christ vom ersten Erwachen der Vernunft an in Pflicht genommen für die unverbrüchlichen Gesetze der logischen Erkenntniß; und darnach ist mir zum wenigsten „sehr wahrscheinlich", daß die Lehre: eine weniger wahrscheinliche Meinung dürfe der wahrscheinlicheren vorgezogen werden, einen Verstoß enthalte gegen das Vernunftgesetz, wornach man der besseren Erkenntniß folgen und nach bestem Wissen und Gewissen sowohl in spekulativen als in sittlichen Fragen entscheiden müsse.

Es ist nur wiederum ein Umgehen der Hauptfrage, wenn man neuestens, was die feinste Differenz zwischen den Vindiciae Alphonsianae und Ballerini bildet, sich auf die Untersuchung beschränkt, ob die opinio, welche man trotz der entgegenstehenden opinio probabilior et tutior befolgen dürfe, richtiger als opinio probabilis schlechthin, oder als opinio minus oder certe, oder vere probabilis gefaßt werden müsse. Das sind nur die Splitter, um die man sich streitet; am Balken stößt sich keine der streitenden Parteien.

Ich stehe also vor einer Collision der Pflichten. Auf der einen Seite steht die Auktorität der Doktrin, auf der anderen das Gesetz des verständigen Denkens. Ich könnte an meinem Denken irre werden; denn nicht nur bin ich mir der Möglichkeit des eigenen Irrthums wohl bewußt und anerkenne eine Pflicht, die eigene Einsicht zum Opfer zu bringen; sondern ich stehe auch vor der Thatsache, daß zahlreiche Theologen von großer Gelehrsamkeit und Schärfe des Urtheils an dem Satze, der mir logisch undurchführbar erscheint, keinen oder doch fast keinen Anstoß genommen

haben. Was mir an ihren Erklärungen über diesen Satz sophistisch zu sein und dem eigentlichen Streitpunkt nur auszuweichen scheint, das erscheint gelehrten und ernsten Männern als eine vollgiltige Widerlegung der von der Logik entnommenen Einwendungen. — Aber wenn ich mich nun auch auf Seite der Auktorität (der Theologen) schlage, so finde ich doch keinen ganz sichern Boden. Denn seit es Probabilisten gibt, gibt es auch geistig sehr hervorragende und in der kirchlichen Wissenschaft hochangesehene Gegner der Lehre von der Berechtigung der „weniger wahrscheinlichen" Meinung im Conflikt mit einer „wahrscheinlicheren". Und selbst die Vertreter des probabilismus moderatus — liegen sie nicht bis auf diesen Tag miteinander selbst im Streit über den wahren Gedanken und die richtige Auslegung ihres Systems?

Nun würde mich zwar die herrschende Doktrin — falls sie nämlich nicht wie der moderne politische Liberalismus die Freiheit nur für sich und nicht auch für Andere gelten läßt — auf ganz leichte Weise des Bedenkens entledigen. Denn keinenfalls dürfte mir von Seite der Probabilisten verwehrt werden, mich für die ihnen entgegengesetzte Lehre zu entscheiden, da es an einem guten Grunde hiezu nicht fehlt; andererseits dürfte ich mich auf so viele und so gewichtige Gewährsmänner hin dem Probabilismus zuwenden. Wie soll also hier noch ein Gewissensbedenken übrig bleiben? Es ist ja, was zur vollen Freiheit der Aktion gehört, auch die Ansicht als annehmbar aufgestellt worden, daß man sich in dem Falle, wo zwei wahrscheinliche Meinungen einander gegenüberstehen, das einemal nach der einen und das anderemal nach der anderen richten dürfe. Und zwar würde ich in diesem Falle gerne

von der Erlaubniß Gebrauch machen, welche mit Recht, wie ich dies früher selbst betont habe, der neuere Probabilismus gewährt [1]), nämlich, nicht gar zu ängstlich nach weiteren Gründen oder Graden der Wahrscheinlichkeit zu forschen und zu grübeln, sobald einmal ein rechter und vernünftiger Grund für eine Handlungsweise sich gefunden hat. So will ich auch selbst an dieser Stelle nicht Gründe wägen und nicht Gewährsmänner zählen und abschätzen, um mich für Ballerini oder seine Gegner zu entscheiden, weil dies eine völlig unabsehbare Arbeit wäre.

Dennoch kann ich mich bei der Erlaubniß, jede der beiden Meinungen nach Belieben zu befolgen und mich um den etwaigen Vorzug der einen Meinung vor der andern nicht weiter zu kümmern, unmöglich beruhigen; mein Denken und Erwägen verlangt gebieterisch einen Abschluß, einen Entscheid auf vernünftigen Grund hin. Wenn mir der Probabilist sagt: du darfst frei zwischen zwei Meinungen wählen, so sagt mir die Vernunft: du mußt dich endlich für die eine oder andere und zwar darum entscheiden, weil es Gewissenssache ist, nicht blindlings auf Gerathewohl zu handeln und nicht gewissermassen um eine sittliche Entscheidung das Loos zu werfen. Einem Vater, welcher über die künftige Bestimmung seines Sohnes in Zweifel ist, ist es freilich, abstrakt gesprochen, erlaubt, den Sohn entweder in ein Gymnasium oder in eine Realschule,

1) So sagt der Ungenannte im „Katholik" S. 54: „Bei solcher Verschiedenheit der Meinungen brauche ich nicht gerade abzuwägen, ob sich für oder gegen die betreffende Meinung Mehr oder Wichtigeres sagen läßt, sondern nur, ob die Meinung, welche ich befolge, wohlbegründet ist". Ueber das Wahre an dieser Aufstellung habe ich mich früher ausgesprochen in meinen Untersuchungen 2c. S. 257 f. 261 f.

in eine Kunstschule oder eine Musikschule u. s. w. zu schicken; aber darf er wohl, weil er nur schwer zu einer Entscheidung kommt, kurzweg, wie man im Volke bei uns sagt, das Hälmchen ziehen lassen? Nicht die Freiheit in abstracto, sondern die Vernunft in concreto muß hier in Anspruch genommen werden. Man muß sich darüber Rechenschaft geben können, warum man das eine dem andern vorzieht. Der Probabilist sagt: wo keine Verpflichtung nachgewiesen werden könne, oder die vorgeschobene Verpflichtung nur eine zweifelhafte sei, da trete die Freiheit in ihr Recht, und die Freiheit schließe ihrem Begriff nach das Müssen aus. Hier kommt nun aber Alles darauf an, ob man sich die Freiheit als Willkür vorstellt oder als eine durch das Gesetz der Vernunft geordnete Selbstbestimmung. Ich bin frei, dies heißt: mein einziges Gesetz in dem gegebenen Falle ist meine vernünftige Einsicht; und dieser zu folgen, ist Pflicht.

Der Probabilist sagt mir, daß es mir frei stehe, Probabilist oder Probabiliorist zu sein. Das möchte an und für sich von ganz geringer Wichtigkeit sein, und ich könnte mit Tausenden mein Urtheil hierüber in Anstand lassen, wenn die ganze Streitfrage nur rein spekulativ an mich herankäme; allein mir in meiner Berufsstellung wird sie zu einer eminent praktischen: welches System habe ich als Lehrer der Theologie zu vertreten? Abstrakt gesprochen, bin ich auch jetzt noch von der Freiheit begünstigt. Ich habe keine kirchliche Censur zu befürchten, ob ich nun Ballerini oder den Alphonsisten, Martin oder Müller zustimme; aber zu einer innerlichen Zustimmung muß es doch kommen; sei es nun, daß ich das eine oder andere System oder keines von allen annehme; oder sei es daß ich selbst mein Urtheil suspendire, so muß doch mein Gedanken-

proceß hierüber einen Abschluß nehmen; ich muß mich nach bestem Wissen und Gewissen entscheiden und aussprechen. Ich befinde mich also jedenfalls vermöge der Berufsstellung in einer Pflichtencollision. Ich habe das Recht, die bisherigen Meinungen zu kritisiren und mache davon Gebrauch wie einstens der heil. Hieronymus, der auch nicht der Ansicht war, daß man die Meinungen wie die Weine nach dem Alter taxiren müsse; aber dieses Recht ist mir durch schwere Pflichten begrenzt.

Der Verfasser der mehrerwähnten Artikel im „Katholik" gebraucht (S. 287) folgendes Beispiel: Ist es gegen ein natürliches oder positives Sittengesetz, von einem Darlehenskapital Zinsen zu nehmen? Diese Frage wurde zu gewisser Zeit mit ungefähr gleich gewichtigen Gründen bejaht und verneint. Der Probabilist schließt hieraus, daß das Gesetz, im Allgemeinen unentgeltlich zu leihen, unter obwaltenden Umständen zweifelhaft sei, und daß man folglich Zins nehmen dürfe; nun werde man aber doch nicht daraus schließen wollen, daß man unter so bewandten Umständen Zins nehmen müsse; daß also Pflicht gegen Pflicht stehe, oder eine Pflichtencollision eintrete. In dieser abstrakten Fassung der Frage besteht allerdings keine Pflicht, Zinsen zu nehmen. Aber so abstrakt liegen die Fälle im wirklichen Leben nicht. Derjenige, der sich wirklich die Frage über Erlaubtheit des Zinsennehmens stellt, kann in Wirklichkeit je nach Umständen entweder einen Akt wahrer Nächstenliebe oder einen Akt überflüssiger Großmuth, thörichter Verschwendung oder sorgenlosen Leichtsinnes vollziehen, indem er auf seinen Anspruch auf Zins verzichtet; jedenfalls aber ist er nur dann von Willkür und Leichtsinn freizusprechen, wenn er sich selbst über den Grund seiner

Handlungsweise Rechenschaft gegeben hat. Es ist nur ein Schritt weiter von der abstrakten zu der konkreten Behandlung desselben Problems, wenn ich die Frage so stelle: wenn für und gegen die Erlaubniß des Zinsnehmens wirkliche Wahrscheinlichkeitsgründe bestehen, darf dann der Lehrer der Moral, oder darf der Beichtvater, oder ein verständiger Schiedsrichter sich gegen beiderlei Meinungen indifferent verhalten; steht er nicht vielmehr vor einer Pflichtencollision? Hat er nicht einen Entscheid zu treffen zwischen dem Recht des Mutuatars und dem des Mutuators? Es ist die Frage nicht: d a r f ich zu Gunsten des Mutuators entscheiden, sondern vielmehr die: m u ß ich nicht zu dessen Gunsten entscheiden, wenn ich ihm nicht Unrecht thun will?

Im letzteren Punkt scheint allerdings die Differenz *zwischen* der hier vertretenen und der vulgär-probabilistischen Auffassung zu verschwinden, weil die letztere überall den Vorbehalt macht, daß es nicht erlaubt sei, probabilistisch zu entscheiden, wann und wo es sich um Rechte Dritter, welche verletzt werden könnten, handelt. Daraus geht aber nur hervor, daß auch den Probabilisten ein Problem alsbald unter dem Gesichtspunkt der Pflichtencollision erscheint, sobald sie von der rein spekulativen, mehr nur der Schulgymnastik angehörigen, Fragestellung zu den konkreten Verhältnissen oder zur praktischen Anwendung herabsteigen.

Als die Pharisäer mit dem Zinsgroschen zu Jesus kamen, da fragten sie auch scheinbar ganz harmlos und spekulativ: Ist es erlaubt, dem Kaiser Zins zu geben oder nicht? In Wirklichkeit aber handelte es sich, wie die Fragenden so gut wußten als der Antwortende, nicht so einfach um erlaubt oder nicht erlaubt. War es erlaubt, dem Kaiser Zins zu zahlen, so war es auch Pflicht. So

hat der Herr entschieden: „Gebet mithin, was des Kaisers ist, dem Kaiser". Das war eine Pflichtencollision!

2. Woher die Pflichtencollision?

Es mag Glückliche geben, denen das Leben stets nur die freundliche Seite zugewendet, oder denen vermöge einer härteren Gemüthsanlage die Entscheidung schwerer Lebensfragen nie schwere Stunden oder schlaflose Nächte bereitet hat; ihnen wird Manches in der kirchlichen Morallehre, namentlich bezüglich der Instruktion der Beichtväter und Seelenführer, unverständlich bleiben und die casus conscientiae der Lehrbücher werden ihnen wie müßige Schulfragen vorkommen.

Wir wollen uns auch ein Hauptbedenken gegen die Methode der casuistischen Moral nicht verhehlen, sondern dasselbe uns klar vergegenwärtigen. Sollte nicht, so dürfen wir billig fragen, die christliche Offenbarung oder — concreter gesprochen — sollte nicht das Wort Gottes in der heiligen Schrift und die Lehre der Kirche im Katechismus, in Predigt und christlicher Lehre ausreichen, um dem Gläubigen in jeder Lage des Lebens die Richtschnur für sein sittliches Verhalten an die Hand zu geben? Was wäre das auch für eine Religion und Religionslehre, welche nicht ausreichte, die Gewissen zu normiren und zu beruhigen? Wozu wäre dann unser Glaube gut, wenn er uns nicht lehrte, wie wir unser Leben einrichten und unsere Seele in Sicherheit bringen sollen? In der That, wer aufrichtigen und einfältigen Herzens das Wort des Glaubens aufnimmt wie ein Kind und sich der Führung und Leitung Gottes in seiner Kirche überläßt, der muß in seinem Glauben auch die Gewähr haben, den rechten Weg

zu finden im Dunkel dieses Erdenlebens. So verstehen die Theologen auch das Wort der heiligen Schrift: „Die Leuchte deines Leibes ist dein Auge. Wenn nun dein Auge einfach ist, wird dein ganzer Leib licht sein; wenn aber dein Auge schlecht geworden, wird dein ganzer Körper finster sein“. (Matth. 6, 22. 23; vergl. Luk. 11, 34—36.) Wenn der innere Sinn für die Aufnahme der Wahrheit und des göttlichen Lichtes in guter Verfassung ist, so wird über das ganze Menschenwesen und über alle Fragen des Lebens Licht verbreitet. Schon das Gesetz des alten Bundes hat seine Klarheit und Verständlichkeit in sich selbst: „Das Gebot, welches ich dir heute darlege, ist nicht zu hoch für dich und nicht zu ferne gerückt, und nicht an den Himmel gesetzt, daß du sagen könntest: Wer von uns vermag zum Himmel aufzusteigen, daß er es herabbringe zu uns und wir es hören und in der That erfüllen? Auch ist es nicht über das Meer hinübergelegt, daß du vorwenden und sagen könntest: Wer von uns vermag über das Meer zu schiffen und es bis zu uns zu bringen, daß wir es hören und thun können, was befohlen ist? Vielmehr ist der Ausspruch sehr nahe bei dir, in deinem Munde und in deinem Herzen, so daß du ihn erfüllen kannst“. (V. Mos. 30, 11—14.) Von der Weisheit aber, die wir uns als eine Gabe des Himmels zur Erklärung des Gesetzes und des göttlichen Willens denken müssen, heißt es: „Lichthell und nimmer verwelkend ist die Weisheit, und leicht wird sie wahrgenommen von denen, welche dieselbe lieben, und gefunden wird sie von den nach ihr Suchenden. Sie kommt zuvor denen, die nach ihr begehren, um ihnen voraus erkennbar zu werden. Wer frühzeitig für sie wach ist, wird nicht Mühe haben, weil er sie an seiner Schwelle sitzen

findet. Sie zu beherzigen ist Vollendung der Klugheit, und wer nicht schläfrig wird ihrethalben, wird schnell kummerlos sein. Denn sie selber geht, um die ihrer Würdigen aufzusuchen, umher, und auf den Straßen erscheint sie ihnen freundlich und in jeglicher Beschauung begegnet sie ihnen". (Weish. 6, 13—17.)

Nach dem Gesagten sollte man annehmen dürfen, daß von einer Pflichtencollision oder von einer perplexitas conscientiae, wie ältere Moralisten sich ausdrücken [1]), bei einem unterrichteten und erleuchteten Gläubigen, ja überhaupt bei einem Manne von normaler geistig-sittlicher Verfassung nicht die Rede sein könne; und wir katholische Theologen müssen uns noch auf den Einwand gefaßt halten, daß es nicht so viele Gewissensfälle und probable Meinungen und peinliche Distinktionen und sophistische Gesetzesverdrehungen gäbe, wenn nicht so viele Gesetze oder Satzungen wären, welche von der Kirche den Gläubigen wie verfängliche Netze über Haupt und Nacken geworfen worden seien. Entweder, so scheint es, sind die Gewissen durch innere Demoralisation, oder sie sind durch peinliche Anhäufung von Gesetzen perplex geworden und in Verwirrung gerathen.

Auch Bischof Martin bespricht die Pflichtencollision unter dem Gesichtspunkt der conscientia perplexa; er versteht unter letzterem „denjenigen Gewissenszustand, wo der Mensch sich gleichsam zwischen zwei zu gleicher Zeit nicht zu erfüllende Pflichten in die Mitte gestellt sieht, dergestalt, daß er die eine Pflicht zu verletzen glaubt, wenn er die andere erfülle und mithin zu sündigen fürchtet, was er

---

1) Z. B. die Summa Astexani a. 1480. Lib. II. tit. LXIX.



auch wählen möge" [1]). Nach ihm gibt es nun allerdings „eine Pflichtencollision im Grunde gar nicht"; die Pflichtencollision ist „nur Schein, entspringend aus der Befangenheit und Beschränktheit des menschlichen Geistes, der sich vorspiegelt, auf Mehreres, das sich ausschließt, zugleich verpflichtet zu sein, da er es doch nicht ist". (A. a. O.) Es fehlt hienach dem Menschen nur zuweilen an der Schärfe des Geistes, um von diesem Schein sich loszuwinden.

Wir können noch eine weitere Concession machen. Die Fälle, in denen die Gewissensbeängstigungen, wie wir sie im Auge haben, vorkommen, sind in Wirklichkeit viel seltener, als es bei einem Einblick in die casuistischen Lehrbücher, in denen die abnormen ethischen Erscheinungen der Reihe nach zur Sprache kommen, scheinen könnte. Die *gewöhnlichen* Leute in ihren gewöhnlichen engbegrenzten Pflichtenkreisen, an welche keine über den Durchschnitt hinausgehenden Anforderungen gestellt werden, sehen ihre Lebensbahn deutlich genug vorgezeichnet, und selten wird es für sie eine Frage geben, die nicht der redliche gläubige Sinn aus dem Katechismus beantworten könnte. Und was namentlich auch die Kirchengebote anlangt, so ist es eine vollständig falsche Vorstellung, als ob dieselben — soweit sie sich auf die Masse der Gläubigen beziehen — so zahlreich und so schwer zu verstehen und zu erfüllen wären, daß sie dem christlichen Volke die Ursache zahlreicher Gewissensbeängstigungen werden müßten. Was Pflichtencollisionen veranlaßt, das ist viel eher die Art und Weise der modernen Gesetzgebung auf bürgerlichem und staatlichem Gebiet und zwar, ganz abgesehen von dem Inhalt der Gesetze, wegen

1) Lehrbuch der kath. Moral. 5. Aufl. 1865. S. 123.

der Form der Gesetze, welche vielfach für die Laien unverständlich und für die Richter selbst verfänglich ist, günstig zum Theil nur für diejenigen, deren spezielles Interesse in der Gesetzgebung zum Ausdruck gebracht werden wollte, wie es bei der modernen Geldaristokratie und dem in ihrem Dienst stehenden Advokatenthum der Fall ist. Solche Gesetze, über deren Anwendung drei verschiedene Gerichtshöfe drei verschiedene Meinungen haben können, erzeugen Pflichtencollisionen, und zwar nicht blos den Schein davon, wie Bischof Martin annimmt.

Es wird sich aber überhaupt bei Betrachtung des Menschenlebens, wie es sich im Großen und im Kleinen vor uns abspielt, doch kaum festhalten lassen, daß alle Pflichtencollision nur ein Schein sei, mit andern Worten, daß sie nur in einer subjektiven Täuschung beruhe, daß nur Mangel an sittlicher — oder auch intellektueller Bildung sie hervorrufe. Vielmehr sind es die Verhältnisse selbst, in welche der Mensch hineingestellt ist, die Rücksichten auf die menschliche Gesellschaft, denen sich Keiner ganz entziehen darf, welche ihm Gewissensnöthen bereiten. Könnten wir zu einfacheren bürgerlichen und gesellschaftlichen Zuständen zurückkehren, könnten wir alle kirchlichen und bürgerlichen Gesetzbücher durch den Dekalog ersetzen, könnte man die bürgerlichen und kirchlichen Gemeinschaften in patriarchalische Familienverbände zurückbilden, in welchen statt der Gesetze die Sitten herrschten, so würden die Beichtväter gar wenige Gewissensfälle zu lösen haben. Aber das Kindesalter der Menschheit läßt sich nicht mehr zurückbringen; mit dem Verlust der Paradiesesunschuld beginnen auch jene tragischen Verwicklungen des Menschenlebens, aus welchen eben die Conflikte verschiedener Verpflichtungen entspringen.

Martjn leitet seine Lehre, daß die Pflichtencollision nur Schein sei, aus einer Prämisse ab, welche vollständig richtig ist; in letzter Instanz, sagt er, seien alle Pflichten im Willen Gottes begründet; der Wille Gottes aber könne sich selbst niemals widersprechen. Daraus folgt allerdings, daß kein sittliches Gebot dem andern widersprechen oder nur mit Versündigung gegen ein anderes befolgt werden könne; denn dies hieße Gott den Gesetzgeber mit sich selbst in Widerspruch bringen. So stellt sich uns die Sache dar, wenn wir den Bereich der menschlichen Pflichten unter dem Gesichtspunkt der Ordnung und Harmonie und jedes Pflichtverhältniß als Ausfluß der lex aeterna betrachten. Und diese Betrachtung ist nicht unberechtigt; aber man muß noch einen Schritt weiter gehen. Diese ideale sittliche Ordnung und Harmonie ist durch den Abfall der Geister von Gott seit dem Beginn der Weltgeschichte durchbrochen. Wäre die Störung dieser Ordnung eine rein subjektive, die sich lediglich in der einzelnen Menschenseele immer wieder neu mit jeder persönlichen Sünde vollzöge und würde erst durch diese persönliche Einzelsünde die Trübung der sittlichen Erkenntniß im Menschen hervorgebracht, dann wäre allerdings jede Pflichtencollision nur rein subjektiv, hervorgehend aus der Trübung des Einzelbewußtseins.

Allein die Sünde mit allen ihren Folgen für die menschliche Gesellschaft ist objektiv vorhanden; der Einzelne ist durch ein Verhängniß der folgenschwersten Art in die Sünde des Geschlechts hineingezogen; er tritt in eine Welt ein, in welcher Unordnung, Begriffsverwirrung und sittliche Verfinsterung herrscht, ihn von allen Seiten umgibt, seine ersten Lebensregungen bestimmt; der Mensch irrt in einer fast nothwendigen Folge des Irrthums Anderer; der Irr-

thum ist nicht blos subjektiv in ihm sondern objektiv außer ihm. Der Irrthum, die Ungerechtigkeit der Welt hat sich ein Reich aufgebaut, dem der Einzelne als Bürger angehört und dem er verhaftet ist.

Ein Gegenbild von der gestörten Ordnung in der geistig-sittlichen Welt bietet uns sogar die unbeseelte Schöpfung, von welcher der Apostel sagt, daß sie harre auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes, daß sie befreit werden solle aus der Knechtschaft des Verderbens; denn wir wissen, daß die ganze Schöpfung seufzet und in Wehen liegt (Röm. 8, 19—22). Die Natur ist verschwenderisch und karg zugleich; sie producirt tausend und tausend Keime und gönnt ihnen nicht Leben und Entfaltung. Ein Tropfen Wassers oder ein Sonnenblick würde hinreichen, um ein Geschöpf am Leben zu erhalten; aber er wird ihm nicht gewährt, während Millionen anderer Lebenskeime an der Ueberfülle zu Grunde gehen. Unendlich reiche Kräfte der Natur bleiben ungenützt, und ebenso viele Thiere und selbst Menschen gehen aus Mangel nnd Hunger verloren. Die Natur ist feindlich gegen sich selbst, sie vernichtet ihre eigene Schönheit und liebt Tod, Verwüstung, Verödung und Ruinen; ihre bevorzugte Arbeitsstätte ist die Fäulniß, der Moder. Und es gibt nichts Grausameres als die Natur; nicht nur daß sie die Menschen mit steten Gefahren bedroht, die unschuldigen wie die schuldigen; sie ist grausam gegen Alles was Gefühl und Schmerzempfindung hat. Die Thiere verurtheilt sie zum harten Dienste des Menschen, und ohne Schmerz können sie ihre Bestimmung nicht erfüllen, dem Menschen lebend oder todt zu Nutzen zu sein; sie gibt die Thiere selbst einander preis und nicht etwa in schonender Weise, sondern zu deren größter und ausgesuchtesten Qual; gibt es ja Raub-

thiere, die sich förmlich an der verlängerten Qual ihrer Beute weiden. Ueberall ist sogar in der unbeseelten Creatur Angst und Schrecken, Verfolgung und Feindschaft und grausamste Zerstörung. Ja es wäre der Frage werth, ob wohl der Mensch so grausam hätte werden können gegen seine Mitmenschen, wenn er nicht an der unbeseelten Creatur gelernt hätte hart zu sein und mit bewaffneter Hand gegen die Schrecknisse der Natur sich zu wehren?

Wir könnten schon hier vorgreifend auf gewisse Collisionen aufmerksam machen, welche dem Menschen aus seinem Pflichtverhältnisse zur niedrigern Creatur entspringen. Wenn man fragt, ob dem Menschen Fleischgenuß erlaubt sei, obgleich derselbe nur mit Qual und Tödtung der Thiere erreichbar ist, so wird zwar ein moderner Probabilist hierin *keine* Frage der Pflichtencollision erkennen; er wird entgegenhalten, daß dürfen und müssen nicht zusammenfallen; es bestehe Freiheit, aber keine Nothwendigkeit, Thierkost zu genießen. Ich aber sage, wenn die menschliche Natur nicht von der Vorsehung selbst auf animalische Nahrung bis auf einen gewissen Grad angewiesen wäre, wenn es also nicht eine gewisse Nothwendigkeit für die Menschheit gäbe, sich derselben zu bedienen, so dürfte nicht die Pflicht der Schonung gegen die mit Schmerzgefühl begabten Geschöpfe außer Acht gelassen werden. Freilich hat man sich gewöhnt, diese Art von Pflichtencollision — etwa mit Ausnahme der Hindu's — als eine längst gelöste zu betrachten; neu wäre nur etwa die Frage, ob man zu Zwecken der wissenschaftlichen Beobachtung lebende Thiere gebrauchen dürfe, obschon dieß nicht ohne Schmerzempfindung geschehen kann. Mit einem bloßen „ich darf“ ist wohl hier nicht auszukommen.

Und doch ist das Naturleben ja nur ein Vorspiel zu der

großen und schweren Tragödie des Menschenlebens selbst. Der himmlische Vater selbst mußte, um gegen die sündige Menschheit barmherzig sein zu können, ungerecht sein gegen seinen neugebornen Sohn, da er auf Ihn, den Unschuldigen, die Strafe der Sünde des Menschengeschlechtes legte! Und ist nicht, so wie unsre Erkenntniß der göttlichen Geheimnisse eben einmal beschaffen ist, der stete Wettstreit zwischen Gottes Erbarmung und Gottes Gerechtigkeit eine fortgesetzte Collision göttlicher Gedanken und Pläne? So wenig ist es wahr, daß Pflichtencollision ein bloßer Schein sei und nur in der subjektiven Einbildung eines verworrenen Gemüthes existire!

Wir leiten also die Collision der Pflichten von der durch die Sünde bewirkten Störung der sittlichen Ordnung ab. Allerdings kann dieselbe nur aus einem Irrthum in der Erkenntniß hervorgehen; denn in Wirklichkeit ist in jeder Lage des Lebens nur das Pflicht für mich, was Gottes Wille ist, und Gottes Wille kann nicht mit sich selbst in Widerspruch treten; wenn ich also erkenne, was im gegebenen Falle Gottes Wille ist, so ist mein Weg klar vor mir; bleibt mir der Weg noch dunkel, so ist meine mangelnde Erkenntniß daran Schuld. Aber an meiner mangelnden Erkenntniß selbst ist nicht lediglich der Mangel an Energie des Geistes, nicht lediglich der schlaffe Wille Schuld, sondern der verworrene Zustand der Verhältnisse außer mir, die allgemeine Zerrüttung der Vorstellungen von Recht und Unrecht, die Dunkelheit, welche über allen Wissensgebieten lagert. Gibt es ja sogar Fälle, in denen man es für sittlich gut erklären kann, den Irrthum des Nebenmenschen zu schonen und ihm selbst in ethischen Dingen den Schleier nicht vom Auge zu nehmen! So sehr ist der Irrthum außer uns eine Macht geworden und so verworren sind die menschlichen Pflicht-

verhältnisse, daß die Enthüllung der Wahrheit sogar schädlicher zu sein scheint, als Wahn und Täuschung!

Seit die Einheit der ersten Ordnung und Harmonie in der geistigen Welt zerrissen worden ist, geht durch das ganze Menschenleben hindurch ein Dualismus, eine zweifache Reihe von Pflichten, welche — für unsre mangelhafte menschliche Erkenntniß — den menschlichen Willen nach zwei verschiedenen Seiten hin zieht und in Anspruch nimmt. In der Idee der sittlichen Ordnung ist die Bestimmung des Menschen nur eine; in der gestörten Ordnung aber erscheint sie als eine zweifache, als zeitliche und ewige, als irdische und himmlische Bestimmung; und es ist schon mehr als gewöhnliche natürliche Weisheit dazu erforderlich, um die Pflichten beider in Einklang mit einander zu bringen. In der ewigen Idee der sittlichen Ordnung sind Natur und Geist im Menschen zu einer vollkommenen Einheit zusammengeschlossen; in der gestörten Ordnung haben Leib und Geist je ein eigenes Rechtsgebiet; der Geist muß ruhen, daß der Leib zu seinem Rechte komme, und wiederum müssen wir den Leib abtödten und ihm wehe thun um des Geistes willen.

Ganz besonders aber ist noch ein Verhältniß in Betracht zu ziehen, von dem es schwer zu sagen ist, wie es sich unter Voraussetzung der ursprünglichen Harmonie der Welt gestaltet haben würde, das aber einen Dualismus der empfindlichsten Art in die Moral hereinbringt, nämlich die Doppelstellung, welche dem Menschen vermöge seiner Eigenschaft als Gattungswesen zukommt. Aus dieser seiner Stellung inmitten der menschlichen Gesellschaft, welcher er als lebendiges Glied angehört, entsteht dem Menschen eine zweifache Reihe von Pflichten, von denen sich die eine auf seine individuelle

Existenz und seine persönlich eigenen Rechte, die andere auf seine Stellung zu dem Ganzen der menschlichen Gesellschaft bezieht; Pflichten der Individualethik und Pflichten der Socialethik.

Die Doppelreihe von Pflichten selbst wird wohl der ursprünglichen Ordnung und Bestimmung des Menschen angehören; aber daß die beiden Reihen feindlich auseinandergehen und zwischen ihnen ein oft schroffer Zwiespalt klafft und daß hieraus oft die schwersten Verwicklungen der menschlichen Pflichtverhältnisse entspringen, das ist wiederum Folge nicht blos einer individuellen und leicht besieglichen Verstandesirrung, sondern der ganzen Weltlage und der allgemeinen Störung und Trübung der Weltharmonie.

Und dieser Riß geht durch das ganze Menschenwesen hindurch. Schon um das Kind, das noch nicht sein eigen Recht behaupten kann, streiten sich die Eltern, die ihre elterliche Gewalt geltend machen, das bürgerliche Recht, welches vermittelst der Vormundschaftsbehörden die Gerechtsame des Kindes selbst gegen die Eltern wahrt, der Staat, welcher im Kinde den künftigen Bürger beansprucht, die Kirche, welche ihm das höhere Bürgerschaftsrecht des Reiches Gottes sicherstellen will. — Es gibt streng genommen keinen Moment unsers Lebens, für den wir nicht eine zweifache Rechenschaft abzulegen haben, indem wir uns fragen, fürs erste wie wir uns selbst und unser persönlich-sittliches Leben gefördert, und sodann, wie wir der menschlichen Gesellschaft gedient haben.

Es läßt sich kaum ein Grundbegriff unsrer Ethik feststellen, ohne daß auf diesen Dualismus reflektirt wird. Die Grundvoraussetzung der Ethik, die Selbstbestimmung, wie wird sie nicht eingeschränkt durch die Thatsache, daß der Mensch in allen Stadien seines Lebens und seiner Entwick-

lung bestimmt und beeinflußt ist durch die Gesellschaft! Von den Eltern empfängt er Gestalt und Anlage, die Erziehung formt den weichen Thon in feste Gestalt, die Lebensschicksale geben ihm sein Gepräge. Unter die edelsten Güter des sittlichen Lebens zählt die Freiheit, und doch wie vielen Zwang muß der Mensch erleiden, um zur wahren Freiheit und Sittlichkeit zu gelangen! Der Mensch tritt in das Leben ein mit Ansprüchen auf Güter und Genüsse, ohne die er seine Bestimmung nicht erreichen kann; und er findet diese Güter schon occupirt und findet Andere in ihrem rechtlichen Besitz, und er muß sie erst erstreiten. Ist der Mensch in Schuld gefallen, so lastet auf seiner Seele die Verantwortung, und doch hat er ein volles Recht, diese Verantwortung mit denjenigen zu theilen, die eine sociale *Mitschuld* an seiner Sünde haben, und während er einen Theil seiner Schuld auf Andere wälzt, findet er sich selbst wieder verantwortlich für die Sünde Anderer, mit denen er in sittlich-socialer Complication steht.

Der Charakter der Individualethik, sagt man, spreche sich aus in dem memento mori, wogegen die Socialethik gebieterisch das memento vivere fordere. Diese beiden Maximen ließen sich unschwer in Einklang miteinander bringen; oft aber ist das Verhältniß ein umgekehrtes, so daß die geordnete Selbstliebe mir die Pflicht der Selbsterhaltung auferlegt, während die Gesellschaft, sei es Familie oder Staat oder Kirche, meine Selbstaufopferung, mein Blut und Martyrium fordert oder zu fordern scheint; es weht ja ein so idealer Hauch um das Dichterwort vom süßen Tod fürs Vaterland! So streiten sich die Pflicht der Selbsterhaltung und die Pflicht der Selbsthingabe, Weltdienst und Weltflucht, Pflichten des privaten und Pflichten

des öffentlichen Lebens in tausend einzelnen Augenblicken um den Vorrang. Das Evangelium selbst befiehlt uns zu lieben auch den Feind, und befiehlt uns zu hassen sogar Vater und Mutter um des Namens Jesu willen, und doch besteht unverbrüchlich das vierte Gebot des Dekalogs, welches uns die Pflichten der Pietät, wie sie aus den natürlichen Verwandtschaftsbanden entspringen, an das Herz legt. Man wende uns nicht ein, daß solche Schwierigkeiten nur im biblischen Ausdruck liegen und durch ein geistiges Verständniß gehoben werden. Letzteres ist allerdings wahr. Aber welches ist jedesmal das richtige geistige Verständniß? Darum handelt es sich.

So schwer sind die Pflichtverhältnisse, welche uns aus unsrer Stellung in der Gesellschaft entspringen, zu entwirren, daß nicht einmal die Grenzen zwischen Tugend und Laster leicht und sicher zu ziehen sind. Etwas Großes in sittlicher und socialer Bedeutung ist die Liebe zur Ehre, und verächtlich ist, wem seine Ehre gleichgiltig ist; wo aber beginnt der verwerfliche und verderbliche Ehrgeiz? Edel und durch das Beispiel Christi geheiligt ist die „Arbeit“; sie ist, richtig verstanden, ein Inbegriff von Tugenden; sie ist Selbstüberwindung, Stärke, Geduld, aufopfernde Liebe, und sie ist die Quelle von Tugenden und Segnungen mancherlei Art; sie ist eine Beschützerin gegen Unordnung und Unzufriedenheit und eine Bändigerin wilder Triebe in Fleisch und Geist; und doch gibt es eine Arbeit, die nur durch ihr Uebermaß zum Laster wird, ein Arbeiten welches die geistige Seite des Menschenwesens schädigt, die Empfindung für höhere Ideale abstumpft, den Aufschwung der Seele zu ihrem höheren Ziele niederhält. Es gibt eine geistige Ruhe, Muße und Beschaulichkeit, welche nur von derb realistisch angelegten Naturen

als schnöder Müssiggang aufgefaßt werden kann. Wo beginnt in der Muße der Müssiggang, wo in der redlichen Arbeit das Uebermaß? — Noch mehr bereitet uns Sorge jene uns auferlegte Nothwendigkeit, welche die Alten in das Wort gefaßt haben: primum vivere, deinde philosophari. Erwerben und Verbrauchen, Sparsamkeit und Wohlthätigkeit, Geiz und Verschwendung sind Gegensätze, aber Erwerben, Sparsamkeit, ängstliche Sorge um des Lebens Nothdurft, Hängen am Erworbenen, Geiz auf der einen Seite, auf der andern Wohlthätigkeit, Sorglosigkeit, Leichtsinn, Verschwendung sind nach Aussehen und Gewand wie Zwillingsschwestern; nur ein feiner Beobachter und tieferer Psycholog kennt sie vor einander. Güter, die schon dem wahren Weisen der alten Welt entbehrlich und verächtlich schienen, erhalten einen Werth, wenn es sich darum handelt, mit ihnen die Existenz der Familie, der Gemeinde, des Staates, der Kirche zu gewährleisten, und göttliche Gebote wie z. B. das Gebot: Du sollst nicht tödten, hören auf zu verbinden, wenn der Zustand oder die Sicherheit der menschlichen Gesellschaft es zu erfordern scheint. — Die edelsten Triebe führen den Menschen, wenn er ihnen nachgeht, an einen Punkt, wo unmerklich die Grenzen von gut und böse ineinander greifen. Elternliebe wird zur Schwäche, Pflege des Familiensinnes erzeugt Familienstolz; bräutliche Liebe, um einen Hitzegrad gesteigert, entbrennt zu sinnlicher Begier. Das Streben nach der Schönheit und die Freude an Gottes schöner Welt führt zur Weichlichkeit und Augenlust. Der Trieb nach Wahrheit und Erkenntniß wird ein Feind des kindlichen Glaubens; der Eifer für die höchsten Güter thut nur einen Schritt bis zum Fanatismus, und die Tugend, wenn wir uns ihrer bewußt sind, schlägt über in Tugendstolz. So

sehr sind in dieser verworrenen Welt selbst die Tugenden sich gegenseitig im Wege, und so schwer ist es, in diesem Leben den goldenen Mittelweg zu finden! Unsere Versuchungen stammen nicht blos aus dem Hange zu den Dingen die uns verboten sind, sondern auch von den Ansprüchen der Gebote, von dem Kampf zwischen Pflicht und Pflicht.

3. Zur Illustration.

Wenn der letzte Zweck dieser Abhandlung blos eine Auseinandersetzung mit den neuesten Vertretern des Probabilismus wäre, so läge es nahe, jetzt auf die Beispiele einzugehen, durch welche die Richtigkeit und Zweckmäßigkeit der probabilistischen Doktrin beleuchtet zu werden pflegt; und da der Verfasser dieser Abhandlung die probabilistischen Lösungen der modernen Moral im Großen und Ganzen nicht bestreitet, vielmehr sich wiederholt zu Gunsten eines richtig verstandenen Probabilismus erklärt hat, so wäre der Nachweis zu führen, daß die besagten Beispiele auch ohne den Apparat der probabilistischen Doktrin zu lösen wären, indem man sie unter den Gesichtspunkt der Pflichtencollision oder der perplexitas conscientiae brächte. Allein solche Beweisführung würde im günstigsten Fall den Eindruck machen, wie wenn eine mathematische Aufgabe nach zwei verschiedenen Methoden oder Ansätzen gelöst wird, wobei jedesmal ein gleich richtiges Resultat erzielt wird. Es ist aber nicht der Zweck dieser Abhandlung zu erweisen, wie leicht sich die schweren Probleme der Moral durch einfache Formeln und Axiome lösen lassen, sondern gerade umgekehrt zu zeigen, wie viele schwere Aufgaben der Sittenlehre übrig bleiben, für deren Lösung die probabilistischen Talismane:

lex dubia non obligat; melior est conditio possidentis u. s. w. unzulänglich sind.

Es gibt zwar, wie neuerdings wieder entschieden betont worden ist, kein Gebiet sittlicher Verpflichtungen, auf welchem die Grundsätze des Probabilismus nicht Anwendung finden könnten; denn nicht blos bezüglich des positiven, sondern auch bezüglich des natürlichen Sittengesetzes wird Anwendung von dem Satz gemacht: lex dubia oder lex non sufficienter promulgata non obligat [1]). In Wirk-

1) In dieser Beziehung stehe ich nicht an, meine frühere Darstellung (Qu.-Schrift 1871 S. 267 ff.) zu modificiren. Ich hatte an dieser Stelle nicht weiter darauf Rücksicht genommen, daß es auch bezüglich des natürlichen Gesetzes eine Unwissenheit gebe, auf Grund deren dasselbe als zweifelhaft oder ungenügend promulgirt bezeichnet werden könne. Die Probabilisten bestehen darauf, daß unter dem Gesetz, welches unter Umständen als das Spätere der Freiheit als dem Früheren weichen müsse, auch das natürliche verstanden werden müsse. Damit wird aber die Stellung der Probabilisten nicht verbessert, sondern erschwert. Man sagt, es könne z. B. Jemand vermöge einer unbesieglichen Unwissenheit bezüglich des Gebotes der Wahrhaftigkeit die Meinung haben, daß eine Dienstlüge erlaubt sei; in solchem Falle sei er durch das Gebot der Wahrhaftigkeit nicht verpflichtet, weil es für ihn nicht existire, während auf der anderen Seite sich ihm die Pflicht präsentire, durch die Lüge einem Anderen einen Liebesdienst zu leisten, ein Unglück von ihm abzuwehren u. s. w. Hier ist zu unterscheiden. Es ist denkbar, obgleich ich es nicht so schnell zugeben möchte, daß Jemand im guten Glauben handelt, wenn er sich einer Dienstlüge bedient; wo wirklich die unbesiegliche Unwissenheit vorhanden ist, da ist kein Gesetz für den Betreffenden vorhanden. Aber die Sachlage, um welche es sich bei der Auseinandersetzung über den Probabilismus handelt, ist eine völlig andere. Hier nämlich besteht der Voraussetzung gemäß nicht pure Unwissenheit bezüglich des Gesetzes, sondern ein Zweifel; neben der opinio pro libertate steht eine opinio pro lege; diese opinio pro lege stützt sich wieder der Voraussetzung gemäß auf Wahrscheiulichkeitsgründe. Kann man

großen Bewegungen auf dem Gebiet des geistig-sittlichen Volkslebens sich in den kleinen Aufwallungen des individuellen Seelenlebens ab, und Beispiele, welche hieraus genommen sind, müssen auch zur Illustration größerer Verhältnisse dienen können. Ja man möchte glauben, daß nach der ganzen modernen Arbeitsmethode dieses Induktionsverfahren, dieses Beobachten und Experimentiren am kleinen Stoff, den Vorzug haben müsse. Die Welt ist zusammengesetzt aus Kleinem und Einzelnem; dies ist das Reale; das Große und Allgemeine ist das Ideale, Abstrakte. Die Beobachtung, will sie exakt sein, muß beim Realen beginnen; je mehr sie zum Großen und Allgemeinen fortschreitet, desto unsicherer wird sie, desto unzulänglicher sind ihre Instrumente, ihre Schätzungen gehen in's Ungefähre, die Entfernungen zwischen unserem Standort und den Beobachtungsgegenständen sind dem Auge unberechenbar, die Phantasie gewinnt Spielraum und wird verwegen in Hypothesen und Combinationen. Und doch liegt in dem Induktionsverfahren eine andere Täuschung sehr nahe. In Wirklichkeit ist nicht nur jede Weltbetrachtung vom Großen z. B. von der astronomischen und allgemein physikalischen Beobachtung ausgegangen und zum Kleineren herabgestiegen, sondern man mußte erst aus der Beobachtung des Allgemeinen lernen, das Kleine richtig zu betrachten, zu deuten und einzureihen. Es ist nicht zufällig, daß man zuerst durch das Teleskop die Räume des Himmels gemessen und erst hernach mit dem Mikroskop die organischen Zellen untersucht hat. Erst muß die große und übersichtliche Weltbetrachtung uns lehren, die Fragen zu stellen, auf welche wir von den kleinen Vorgängen und Elementen des Lebens eine Antwort haben wollen. Die sogen. exakte

Forschung sollte nicht vergessen, wie Vieles sie im Grunde erst von der spekulativen, beschaulichen Weltbetrachtung hat lernen müssen. Und dies gilt nicht blos von der exakten Naturforschung, sondern auch von der Menschenkunde und Gesellschaftswissenschaft. Die Einzelthatsachen der Statistik haben kaum einen Werth, wenn nicht eine höhere und universellere Betrachtungsweise sie unter die richtigen Gesichtspunkte bringen und geistig verwerthen lehrt.

Gewisse Dinge aber lassen sich gar nicht am Kleinen beobachten und studieren. Man kann das Meer nicht an einem Weiher und den Sturm nicht im Glase Wasser und den Frühling nicht in der Studierstube beobachten; ebensowenig kann man gewisse Tugenden des Menschen durch das Gitter des Beichtstuhls hindurch ergründen und viele Pflichten des großen Lebens nicht in der entlegenen Dorfgemeinde.

Es ist darum nicht etwa Mißachtung des Kleinen oder gar des Wirkens im Kleinen, der Sorge für die kleinsten Vorgänge in der Pastoration, sondern es ist nur der nächste Zweck der Illustration und Belehrung, wenn wir im Folgenden einige Beispiele vorführen aus jenen Vorgängen im sittlichen Leben, welche sich zumeist dem Einfluß des Seelsorgers und Casuisten entziehen und von deren rechter Ordnung doch Wohl und Wehe vieler Menschen im natürlichen und im sittlichen Verstande des Wortes abhängt.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die engeren Kreise des gesellschaftlichen Lebens, auf die Ehe und die Familie, so begegnen uns zahllose Pflichten, pflichtschuldige Rücksichten und Erwägungen, über die wir uns nicht so schlechthin durch Kenntnißnahme von dem casuistischen Traktate de usu licito matrimonii, oder von dem Ehevertrage, auch nicht durch Vergegenwärtigung einfacher

Katechismus-Wahrheiten über das Mein und Dein klar zu werden vermögen. Jedermann weiß, daß der Friede und das Glück der Ehe noch von vielen andern Dingen abhängt, als nur von der Erfüllung vertragsmäßiger Pflichten. Und doch ist das Glück und der Friede einer Ehe von so großer Bedeutung, daß vor der Rücksicht darauf viele andere Rücksichten, ja Pflichten weichen müssen. Aber welche sind es, die weichen müssen? Es gibt sinnliche und geistige Befriedigungen, die ein Ehegatte dem anderen zu gewähren hat. Und doch besteht ein Widerstreit zwischen Geist und Fleisch. Das einemal ist Entsagung Pflicht, ein andermal ist sie ein Unrecht, weil sie Böses erzeugt, innere Abneigung, Argwohn, Eifersucht. Im täglichen Verkehr wird es dem Manne schwer werden zu ermessen, wo seinem Weibe gegenüber Ernst und Festigkeit, wo Nachgiebigkeit und Milde nothwendig sei; Festigkeit wird zur Rechthaberei und Härte, Milde zur Schwäche. Und bei einer Meinungsverschiedenheit, wer sagt uns, wo es besser sei zu schweigen, oder besser sei zu reden? Allzu großes Vertrauen wird vom andern Theil gern als Gleichgiltigkeit gedeutet; Mißtrauen dagegen und Wachsamkeit erzeugt den Reiz und die Lust zum Verbotenen. Die Frau hat nicht nur Recht und Pflicht, dafür besorgt zu sein, daß sie ihrem Manne gefalle, sondern sie hat auch die Familie des Mannes zu repräsentiren; sie muß sich gesellschaftlichen Rücksichten bezüglich der Mode, der Theilnahme an gesellschaftlichen Vergnügungen, an Werken der öffentlichen Wohlthätigkeit u. s. w. unterziehen. So ist auch der Mann seiner Frau manche Aufmerksamkeit, manchen Aufwand schuldig, er muß manche Bitte gewähren, ja manchmal selbst einen geheimen Wunsch nur errathen, um nicht sich der Vernachlässigung der Frau

schuldig oder verdächtig zu machen. Und dies Alles in einer Ehe, die eine gut geordnete und glückliche ist. Wie aber erst dann, wenn der eine Ehegatte die Leidenschaften des anderen entstehen, wachsen, zerstörend um sich greifen sieht, die Ausbrüche derselben ertragen muß, und wenn er sich hineingestellt sieht zwischen die Pflicht der Schonung, Duldung und Entsagung und zwischen die Rücksicht auf eigenes Leben und Gesundheit, auf Ehre und Vermögen der Familie? Eine Frau, die ihren Mann untreu weiß, nicht blos seiner ehelichen Liebe, sondern vielleicht seinen Amtspflichten, seiner Religion, seinem Beruf, seinem Staatsdienst — darf sie dazu schweigen oder darf sie reden, darf sie blos dulden oder muß sie handeln?

Zu den schweren Aufgaben der Ehegatten gehört die Herstellung des richtigen Verhältnisses zu den beiderseitigen Verwandten. Nicht alle Schwiegermütter erfahren von ihren Schwiegertöchtern jene Liebe und Treue, wie einstens Noemi von der Ruth, und mancher Sohn muß mitansehen, wie sein alter Vater sich abhärmt über das harte Herz der Schwiegertochter. Hat der Mann angesehene und einflußreiche Brüder oder Schwestern, so üben sie leicht auf die Familie den Druck ihrer Auktorität und Ueberlegenheit, den die Frau als Zurücksetzung, als Gewaltthat empfindet; hat er aber arme und unglückliche Sippschaft und ist er veranlaßt, sie zu unterstützen, so empfindet es die Frau als einen Raub an ihr und ihren Kindern. Gar viele Ehen haben von Anfang an diese offene Wunde, daß die Herzen getheilt sind zwischen der Sorge für die eigene Familie und die Rücksicht auf Verwandte. Der Mann muß hart sein können gegenüber unbilligen Ansprüchen seiner eigenen Eltern und Geschwister, und er muß auch wieder fest sein können gegen den Neid der

Frau und ihrer Sippe. Und dasselbe gilt natürlich von der Frau. Wie Manches geschieht in dieser Beziehung im geheimen, was offen und aufrichtig geschehen sollte; und wie Manches, was mit Wissen des andern Theils geschieht, wäre vielleicht im geheimen besser geschehen. Wer mag dies zum voraus wissen?

Ist dann die Ehe mit Kindern gesegnet, so sind zwar zumeist die Kinder ein Unterpfand neuer Vereinigung und Liebe zwischen Vater und Mutter; aber nicht immer. Manchmal schon hat die Entfremdung der Gatten von einander in der Zeit begonnen, wo ein Gatte sich des Herzens des Kindes zu bemächtigen und in dieser Liebe sein ganzes Glück zu finden anfing; und wiederum hat manche Frau angefangen ihren Gatten zu hassen, als sie vermuthete, er liebe ihr Kind weniger als sie selbst es liebe. Es gibt eine Eifersucht der Gatten in Hinsicht auf die Liebe des Kindes, und es gibt in der Liebe ein Uebermaß; aber wo beginnt es? Sind es dann der Kinder mehrere, - so sind sie kaum wohl irgendwo alle gleichgeartet; man löse uns nun das Räthsel: wie ist es zu machen, daß man alle Kinder gleich und doch wieder jedes nach seiner besonderen Art behandle; daß man alle Kinder gleich liebe, während doch die Liebe sich richtet nach der Art und dem Maß der Gegenliebe?

Mit dem Gesagten haben wir auch schon an die Erziehungsfrage gerührt, eine Frage, welche den Pädagogen und Erziehern immer heißer macht, je mehr man darüber reflektirt. Wir wissen ganz gut, daß der Erzieher das einemal Ernst und Strenge, das anderemal Milde und Schonung vorwalten lassen muß; aber was im einzelnen Falle das Rechte sei, ist mir kein Beichtvater im Stande zu sagen. Wohl heißt es in der heil. Schrift: „Wer die

Ruthe spart, hasset seinen Sohn" (Sprüch. 13, 26); aber der Apostel befiehlt auch: „Ihr Väter, erbittert eure Kinder nicht, damit sie nicht entmuthigt werden". (Koloss. 3, 21; Ephes. 6, 4). Ich habe Lehrer gekannt, deren ultima ratio das Meerrohr war, und solche, die niemals einen Stock geschwungen haben, und aus beiden Schulen sind tüchtige und untüchtige Schüler hervorgegangen. Und nicht blos um die Ruthendisciplin handelt es sich. Es gibt Eltern, welche den Kindern zu Schweres zumuthen an geistiger oder körperlicher Anstrengung, sie durch übertriebene Strenge zu geistigen Kretinen machen, ihnen die Kindesjahre verkümmern, Spiel und Scherz verbieten; und es gibt Eltern, welche die Kinder geistig und körperlich verweichlichen, ihnen jede harte Zumuthung ersparen, sie spielend in's Leben einführen möchten. In Wirklichkeit hat der Geist seine Rechte und der Leib, ist Anstrengung wie Schonung, Arbeit wie Spiel nothwendig. Aber wo ist die rechte Mitte?

Viele Eltern üben heroische Tugenden und thun um der Kinder willen, was sie um ihrer selbst willen nicht gethan haben würden; sie dulden, entbehren, arbeiten bis an die Grenze des Möglichen, ja oftmals bis über die Grenzen des Erlaubten hinaus. Ist es recht, wenn ein Vater über seine Kräfte arbeitet und entbehrt, um einem ungerathenen Sohne aufzuhelfen, wenn er vielleicht seine anderen Kinder um des einen willen verkürzt? Es ist gewiß schwer, die Liebe selbst in ihrer Grenzenlosigkeit zu tadeln und der Sünde zu zeihen; aber dennoch ist jedes Uebermaß ein Unrecht. Es steht Pflicht gegen Pflicht.

In einem hohen Grade peinlich wird oft der Conflikt zwischen den der Familie schuldigen Rücksichten und den

Pflichten einer amtlichen Stellung. Der Conflikt ist im Wesentlichen kein anderer, als wie er dem gemeinen Manne im täglichen Verkehr begegnet, wenn er dem Wetter und dem Sturme trotzen und Hitze und Kälte erdulden muß, um seine tägliche Pflicht zu erfüllen, unbekümmert um etwaige Angst und Sorge der Seinigen, weil er doch wieder Alles um der Seinigen willen thut; es ist nur scheinbar, wenn in höheren verantwortungsvolleren Stellungen die Interessen des Amtes und die der Familie weiter auseinander zu gehen scheinen; auch der Staatsmann, der Soldat hat schließlich eine heimatliche Stätte und ein häusliches Interesse und wird oft genug, wenn sein Beruf ihm schwer wird, wie Schiller's Tell sprechen können: An euch nur denkt er, liebe Kinder! Der Unterschied ist meistens nur der, daß eine amtliche Stellung stärker bindet und den Zwiespalt zwischen Amt und Haus schwerer empfinden läßt. Man versetze sich einmal in die Lage eines Bureaubeamten, eines Lehrers, eines Richters, der seiner Berufspflicht genügen soll, während ihm zu Hause ein Kind oder die Mutter seiner Kinder schwer krank liegt, vielleicht sogar von der nöthigen Pflege verlassen liegt! Er weiß wohl, wo im Augenblick sein Platz ist; aber wie er seine Gedanken beherrsche, wie er seinem Beruf die volle Aufmerksamkeit schenke, wie er männlich seinen Kummer niederdrücke, damit er nicht seiner Pflicht fehle, das weiß er nicht. Große Obliegenheiten künden sich in der Regel deutlich genug an; der Soldat kennt seine Pflicht, wenn man die Kriegstrommel schlägt, und verläßt Haus und Hof, um der Fahne zu folgen. Wenn eine schlimme Seuche durch Städte und Dörfer wüthet, so kennt der Arzt seine Verantwortlichkeit und sucht die Gefahr auf. Der Beamte im Sturme der

Revolution kennt seinen Posten und darf nicht eher an die Seinigen denken, als bis er seiner Pflicht entlassen ist; aber ehe es zu so klaren Lichtpunkten im Berufsleben kommt, bringt mancher Tag kleinere Verwicklungen der heikelsten Art, in denen es schwer ist zu beurtheilen, ob die Interessen der Gesellschaft weniger verletzt werden durch pedantische Strenge bureaukratischer Pünktlichkeit oder durch eine vernünftige Selbsthilfe. Ist denn das Amt, der Staat, Alles, das Individuum nichts? Wenn in einem öffentlichen Gebäude, das zugleich die Wohnung des Beamten enthält, ein Feuerbrand ausbricht, so dürfte es schwer sein zu entscheiden, ob der Beamte eher für die Sicherheit der Seinigen vor der Gefahr des Verbrennens oder Erstickens, oder ob er eher für die Rettung wichtiger Dokumente und anvertrauter Güter besorgt sein dürfe; und zwar liegt die Schwierigkeit der Entscheidung in solchem Falle am allermeisten in der Unmöglichkeit, augenblicklich den vollen Ueberblick über die Sachlage zu gewinnen. Nicht viel anders liegt die Schwierigkeit, welche unter Umständen einem Manne das Amtsgeheimniß auferlegt. Der strenge Moralist weiß zwar wohl, daß das Amtsgeheimniß verbindlich bleibe, wenn auch aus der Veröffentlichung ein merklicher Schaden nicht entstehe, wohl aber etwa ein persönlicher Vortheil zu ziehen sein könnte. Wie aber, wenn die öffentliche Meinung sowohl als die Connivenz der maßgebenden Behörden dem Amtsgeheimniß gewissermaßen den Charakter der strengen Verbindlichkeit nehmen, wird sich ein Angestellter durch dasselbe dennoch binden lassen, wo er vielleicht den Seinigen oder seinen Freunden einen wesentlichen Dienst würde erweisen, oder von ihnen einen Schaden würde abwenden können? Mag man in solchem Falle die Frage immerhin

so stellen: ist es erlaubt, das Amtsgeheimniß zu brechen um irgend eines Liebeswerkes willen, so geht uns doch der richtigere Einblick in das Problem erst auf, wenn wir fragen: gibt es eine Pflicht, welche höher steht als die Rücksicht auf das hohe Gut des öffentlichen Vertrauens, welches an die Wahrung des Geheimnisses von Seiten der Angestellten geknüpft ist? Wir haben hier blos die Fragen zu stellen; wir geben nicht auch zugleich die Antwort.

Leicht ergibt sich auch, wie eine gewöhnliche Lebenserfahrung zeigt, auf Seite des Kindes ein Conflikt zwischen der pflichtmäßigen Sorge für die eigene Existenz und der Pflicht gegen die Eltern, Geschwister u. s. w. Auch für das Kind gilt, daß Jeder sich selbst der Nächste ist und daß Niemand sein eigenes Seelenheil in Gefahr setzen darf um eines Andern willen. Es gibt ja auch unbillige und ungerechte Ansprüche der Eltern an die Kinder, ja es gibt verbrecherische Eltern; wie weit geht in diesem Falle für die Kinder die Pflicht des Gehorsams, des Stillschweigens, der Schonung? Mancher Sohn muß auf eine Laufbahn, auf welche ihn Neigung und Fähigkeit hinzuweisen scheint, verzichten aus Rücksicht auf die Noth einer armen Mutter oder Schwester; manche Tochter schlägt einen Eheantrag aus, weil sie ihren alten Vater nicht verlassen kann. Es kann eine solche Entsagung als edelste Tugend anerkannt werden, sie kann aber auch Pflicht sein.

An größere Verhältnisse werden wir erinnert, wenn wir von jener Ausartung des Pflichtgefühls in Beziehung auf Familienbande, welche man mit dem Ausdrucke Nepotismus bezeichnet, Erwähnung thun. Unsere heutigen Geschichtsschreiber blicken mit wahrem Tugendstolz auf jene Zeiten zurück, wo in gewissen höheren Gesellschaftsschichten

in Kirche und Reich der Nepotismus geblüht habe. Und doch müssen wir einer solchen sittlichen Entrüstung und solcher Tugendstrenge, auch wo sie nicht etwa blos affektirt wäre, einige Bemerkungen entgegenhalten, und zwar nicht allein um der modernen Welt die erborgte Maske der Tugend abzunehmen und zu zeigen, wie auch jetzt noch vom untersten Beamten und Besoldeten an bis in die Sphären der höheren Diplomatie kaum Einer sein eigenes Interesse hinter dem Interesse seines Dienstes ganz vergißt, sondern ein Jeder seine Stellung, seinen Einfluß und seine Macht für sich und die Seinigen möglichst auszunützen sucht. Man braucht dies nicht gerade im Sinn des schlimmsten Egoismus auszulegen. Wir möchten vielmehr, so parador es erscheinen mag, behaupten, daß der Nepotismus ein gewisses Recht für sich habe und einer Anschauung der Dinge entspreche, welche wenigstens relativ richtiger ist als die moderne Kant-Hegel'sche Doktrin von der Staatsmoral. Der Nepotismus wird keineswegs vom sittlichen Bewußtsein aller Völker und Zeiten verurtheilt. Ein neuerer Kulturhistoriker, Alfred v. Kremer, sagt: „Das was man in unserer modernen Sprachweise Nepotismus nennt, Verwandtengunst, und wogegen so viel vorgebracht wird, obgleich es in der menschlichen Natur begründet ist, galt den Arabern immer als etwas ganz Selbstverständliches, ja als eine durch die Heiligkeit der Familienbande auferlegte moralische Verpflichtung“ [1]). Der Araber, der so denkt, stellt sich freilich nicht auf den Standpunkt des modernen Staatsbegriffs; er versteht es noch nicht, daß der Einzelne mit allen seinen Rechten und Interessen sich absolut dem All-

1) Kulturgeschichte des Orients. I. S. 49.

gemeinen nur hinzugeben und im Allgemeinen aufzugehen hat. Ihm ist nicht der Einzelne, die Familie u. s. w. blos um des Staates willen da, sondern die Regierung, die öffentlichen Einkünfte und Güter sind um der Unterthanen willen da, und wer sich, auf die Muße des Privatlebens verzichtend, den Geschäften des Staates widmet, dem soll auch für sich und die Seinigen ein Antheil an den Ehren und Gütern, über die das Gemeinwesen verfügt, abfallen; man braucht sich eine solche Ausbeutung einer hohen Stellung noch nicht nothwendig mit Gewaltthat, Parteilichkeit, Beugung des Rechts, Diätenjägerei u. s. w. verbunden zu denken; es kann ohne alle formale Verletzung des Rechtes geschehen, daß ein Minister unter verschiedenen möglichen Bewerbern um einen Dienst seinen Nepoten für den tauglichsten erkennt; jeder Regierende muß außer der objektiven Tüchtigkeit seiner Unterbeamten auch noch das besondere Vertrauen auf die Person des Beamten in die Wagschale legen dürfen; und wenn er dieses Vertrauen auf solche lenkt, die ihm durch natürliche Bande verpflichtet sind, so ist dies weder unpolitisch, noch schlechthin unmoralisch. Wenn der Bischof oder Papst in sein engeres Vertrauen und in seinen engeren Rath einen Nepoten zieht und ihm eine Stelle überträgt, auf welche kein Anderer einen positiven Anspruch hat, so kann dies für den Bischof wie für die Verwaltung der Diöcese wohl ersprießlich sein und man dürfte mit dem Vorwurfe eines unsittlichen Nepotismus nicht so schnell fertig sein.

Ist es schon sehr schwer, dem kleinen Haushalt einer Familie vorzustehen und die Pflichten gegen sich selbst mit den Pflichten gegen die Angehörigen auszugleichen, so ist dies noch viel schwieriger im großen Haushalt eines Staatswesens, in Staatsverwaltung und Politik. Es ist leicht,

sich sittlich zu entrüsten über den Machiavellismus; für den Moralisten scheint es auf den ersten Blick gar keine Möglichkeit zu geben, dieser verrufenen Theorie eine berechtigte Seite abzugewinnen; zwischen der Privatmoral und der Staatsmoral kann, so scheint es, eine Pflichtencollision objektiv nicht statthaben. Wir wollen auch an dieser Stelle, um allen Mißverständnissen vorzubeugen, ausdrücklich constatiren, daß wir nie und nirgends zugeben, man dürfe sich zum Nutzen und Wohle des Staatswesens über die ewigen Forderungen von Wahrheit, Recht und Gerechtigkeit auch dem geringsten Unterthan gegenüber hinwegsetzen; oder es könne der Staatszweck ein Mittel heiligen, welches in sich unsittlich ist. Niemals werden wir Lüge und Verrath in der Diplomatie, Bruch des bestehenden Völkerrechts und Aehnliches aus dem Grunde entschuldigen, weil für das Gemeinwesen daraus ein großer Nutzen entspringen könnte; ja die Voraussetzung selbst von einem solchen Nutzen werden wir als unzutreffend zum voraus verwerfen. Kein noch so großer materieller Vortheil könnte so groß sein, daß man um seinetwillen die höheren idealen Güter der menschlichen Gesellschaft, das Vertrauen in das Manneswort, in die Heiligkeit der Verträge und den Schutz der Rechte beschädigen dürfte; Untreue auch in der Politik schlägt den eigenen Herrn; nur Kurzsichtigkeit kann erwarten, daß aus schlimmer Saat gute Früchte für einen Staat hervorwachsen können.

Und dennoch werden wir des Machiavellismus nicht so leichten Kaufes ledig; etwas von ihm haben wir im Kleinen, so oft die Frage erörtert wird, ob man sich aus einem dringenden Grunde, z. B. um ein wichtiges Geheimniß zu bewahren, oder einen großen Schaden ohne Nachtheil

eines Dritten zu verhüten, der Nothrede, der Zweideutigkeit im Ausdruck oder des innern Vorbehalts bedienen dürfe. Es hat sehr ernste Moralisten gegeben, welche in solchem Falle erlaubten, von der erkannten Wahrheit im Ausdrucke abzuweichen, und welche sich dagegen verwahrten, daß man einer solchen Nothrede den Namen Nothlüge gebe. Demnach dürfte man wohl auch in der Politik nicht jede List und jeden Hinterhalt verurtheilen? Ja man könnte fast für den Machiavellismus eingenommen werden, wenn man sieht, von welcher Seite er mit dem größten Tugendeifer angefeindet wird. Eine Theorie, worüber Moralisten wie Voltaire und Politiker wie Friedrich II. sich sittlich entrüsten, verdient doch noch einmal untersucht zu werden.

Ohne Umschweife. Es gibt kein anderes Sittengesetz für den Staatsmann als für den Privatmann; aber es gibt eine doppelte Pflichtenreihe, welche aus der Doppelstellung des Menschen als Einzelwesen und als Glied des großen Ganzen resultirt; es gibt in Folge dessen eine Individualethik und eine Socialethik und darnach gibt es auch einen Unterschied zwischen dem, was dem Einzelnen als Individuum, und dem was dem Menschen als Vertreter gemeinschaftlicher Rechte und Interessen erlaubt ist. So paradox es klingen mag, es gibt doch für die Socialethik einen anderen Dekalog und einen anderen Katechismus als für die Individualethik. Das fünfte Gebot: du sollst nicht tödten, ist aus der Lehre der Socialethik gestrichen, sobald wir ein Recht der Nothwehr, der Todesstrafe, des Kriegs anerkennen. Und die Begriffe von mein nnd dein müssen von der Socialethik anders gefaßt werden als im gewöhnlichen Katechismus, wenn wir ein Eroberungs- und Beuterecht, das Recht der Besteuerung und der Expropriation u. s. w.

dem Staate zuerkennen wollen. Und wie wird nicht die individuelle Freiheit in Niederlassung, Erwerb u. A. durch staatlichen und gesellschaftlichen Zwang beeinträchtigt. Jene drei berühmten Pflichten des modernen Staatsbürgers: Steuerzahlen, Soldatsein und Stillschweigen, stimmen oft wenig überein mit dem angestammten persönlichen Recht, und doch gibt es eine berechtigte Staatsraison, welche die individuelle Freiheit in der angedeuteten Weise beschränkt. Es muß also doch Fälle geben, in welchen die Rücksicht auf das Interesse des Ganzen in Conflikt kommt mit der Pflicht, den Einzelnen in seinem persönlichen Recht zu schützen. In einer idealen Ordnung der staatlichen und bürgerlichen Verhältnisse würde freilich eine solche Collision nicht eintreten, vielmehr würde der Regent wie der Regierte die nothwendige Erkenntniß besitzen, um die konkurrirenden Pflichten in die rechte Unterordnung und Harmonie zu bringen. Allein dieses ideale Verhältniß besteht in Wirklichkeit nicht; es ist überall erst ein Suchen und Tasten nach der rechten Staatsordnung; ja es stehen verschiedene Theorien mit ganz verschiedenen Ansprüchen einander feindlich gegenüber; man wird sich in der Theorie noch lange über die allgemeinste Grundfrage streiten, ob das Recht der Societät dem Recht des Individuums, oder das Recht des Individuums dem der Societät vorgehe; ob der Staat um des Einzelnen willen, oder der Einzelne um des Staates willen da sei. Da es eine glatte Antwort hierauf nicht gibt, so existirt für den Politiker oft genug eine Pflichtencollision nicht blos subjektiv, d. h. in einer momentanen persönlichen Unkenntniß der rechten Unterordnung der concurrirenden Pflichten, sondern sie existirt außer ihm in den Zuständen und in der unvollkommenen gesellschaftlichen

Ordnung selbst; er ist oft genug durch das bestehende Gesetz selbst verhindert, dem Einzelnen recht zu thun. Jeder Krieg bringt zahllose Pflichtencollisionen mit sich; er geht auf Zerstörung und Vernichtung aus, anstatt zu erhalten und zu schützen. Um dem Feind zu schaden, muß der Kriegsherr dem eigenen Lande die schmerzlichsten Wunden schlagen; er muß das Leben der eigenen Soldaten, den Frieden der eigenen Unterthanen, den Wohlstand des eigenen Landes daran setzen; er ist bis auf einen gewissen Grad verantwortlich für die Greuel des Krieges im Feindesland, für Verwüstung, Mord und Brand und namenloses, lang nachwirkendes Elend. Sicher, ein gewissenhafter Fürst wird nicht einfach casuistisch fragen: darf ich Krieg führen, sondern er wird nur Krieg führen, wenn er muß; und es gibt eine Moral, welche es ihm zur Pflicht macht, Krieg zu führen, obgleich er mit dem kalten „c'est la guerre" Manches geschehen lassen und Manches anordnen muß, was im Katechismus der Individualethik verboten ist. Und in einem und demselben Krieg wiederholen sich immer wieder dieselben Gewissensfragen: wie weit man gehen dürfe in der Aufopferung der eigenen Leute, in der Verwüstung des feindlichen Landes u. s. w. Wie kann man Angesichts solcher Ereignisse behaupten, daß es keine objektive Pflichtencollision gebe! Man denke sich einen Offizier, der die Strenge des Gesetzes an armen, hilflosen und unschuldigen Bürgern zu vollziehen beauftragt ist, und hundert ähnliche Fälle.

Jede Frage über neue Gesetzgebung involvirt eine Pflichtencollision; denn jedes neue Gesetz hebt alte Rechte auf, ist also in gewissem Betracht eine Rechtsverletzung; und die alten Rechte selbst sind oft in ihrem Ur-

sprung Rechtsverletzungen; denn was man Rechte nennt, das sind Vorrechte, wodurch Einzelne vor Anderen bevorzugt werden, und die Bevorzugung ist Verletzung der Gleichheit Aller, und sie erscheint ja oft genug als ein schreiendes Unrecht, weil die Bevorzugung nicht lediglich nur auf Grund von geistig-sittlichen Vorzügen des Individuums erfolgt, sondern oft auf Grund von zufälligen Vorzügen, von Geburtsadel, ererbtem Reichthum u. s. w. Die Entstehung der Standesunterschiede im Staate ist nicht ohne mannigfache persönliche Beeinträchtigung erfolgt; die gesetzliche Aufhebung derselben würde wiederum bestehende Rechte verletzen und ein altes Unrecht durch ein neues gut machen. Eine freisinnige Verfassung thut dem angestammten Recht der Dynastie Abbruch, wie vor Zeiten die Ausübung der absoluten Gewalt mit Verletzung zahlreicher Sonderrechte und alter bürgerlicher Freiheiten verbunden war.

Neue Pflichtencollisionen entstehen aus der Concurrenz verschiedener Gesetze und Gesetzgeber. Davon liegen in den heutigen kirchlichen Wirren die peinlichsten Beweise vor; staatliche und kirchliche Gesetze machen sich im Gewissen der Katholiken den Vorrang streitig und es wird nicht zu leugnen sein, daß es die deutschen Kirchenfürsten bis auf diese Stunde schwere innere Beängstigungen kostet, ob sie berechtigt seien, ihre Priester den bürgerlichen Strafen, der Armuth und dem Hunger auszusetzen, die Gemeinden der Seelsorger beraubt werden zu lassen u. s. w. Ist auch der Staat nicht Alles, so hat das staatliche Gesetz wenigstens einen Anspruch auf Autorität und verpflichtende Kraft, solange nicht mit Rücksicht auf höhere und heiligere Verpflichtungen ihre Befolgung moralisch unmöglich wird. Ob dieser letztere Fall eingetreten — darin besteht eben die peinliche Frage, sofern nicht die höchste

Auktorität gesprochen. Sehr belehrend dürfte weiterhin für unseren Zweck ein Blick in die Theorie und Praxis der öffentlichen Rechtspflege sein. Wir heben nur einige Gesichtspunkte aus dem Gebiet des Strafrechts hervor. Es ist uns Modernen, denen gewisse Humanitätsideen von Jugend an eingeimpft worden, wie ein Axiom, daß man eher die Freisprechung vieler Schuldigen zulassen, als die Bestrafung eines Unschuldigen riskiren dürfe; ja man kann es als einen Grundsatz der Individualethik aussprechen, daß Keiner einer Strafe unterworfen werden dürfe, dessen Schuld unerwiesen ist. Aber ebenso mauerfest steht die Forderung der Socialethik: es liegt im Interesse des Gemeinwohls und ist Pflicht der Rechtspflege, daß kein Verbrechen ungesühnt bleiben solle, soweit es mit menschlichen Mitteln möglich ist. Diese Forderung ist eine sehr ernste und von ganz bedeutenden Consequenzen begleitet. Man mag im Einzelnen einer Theorie über den Zweck der Strafe huldigen, welcher man will, als Momente im Wesen der Strafe wird man doch immer zwei Dinge festhalten müssen, nemlich die Sühnung des der Gesellschaft angethanen Unrechts und die Abschreckung. Ferner wird sich nicht wohl leugnen lassen, daß auch in Fragen der Kriminaljustiz das Interesse der Gesellschaft über dem Interesse des Einzelnen steht, daß man sich also zum wenigsten nicht von der Ausübung der Strafjustiz abhalten lassen darf durch die Erwägung, es möchte durch ein Strafurtheil ein Unschuldiger betroffen worden; man ist sogar weiter gegangen und hat aus dem hier berührten Interesse der Gesellschaft als solcher die Nothwendigkeit der Folter abgeleitet, obgleich man wissen mußte, daß möglicherweise vollständig Unschuldige der Justiz geopfert wurden. Ja man kann

diesen Standpunkt gar nicht ganz verlassen, wenn man nicht auch auf die Untersuchungshaft verzichten will, in welcher mancher Unschuldige schwere Qual erduldet. Unser humanes Gefühl aber sträubt sich dagegen und sträubt sich noch mehr gegen den Gedanken, daß auf Grund von äußern aber trügerischen Schuldbeweisen ein Unschuldiger zum Verbrecher gestempelt und der peinlichen Strafe überantwortet werde; und es ist nicht bloße Gefühlsweichlichkeit, sondern es liegt sittliche Berechtigung darin, wenn man annimmt, daß durch die ungerechte Verurtheilung eines Einzigen doch auch der Gesellschaft größerer Schaden geschehe als durch die eventuelle Straflosigkeit mehrerer Schuldigen. Das Ansehen der Justiz leidet vielleicht mehr Einbuße durch eine einzige ungerechte Verurtheilung; die sittlichen Begriffe werden mehr verwirrt durch den Schein allzu großer Härte, als durch zu große Milde oder Aengstlichkeit, man wirft ein vielleicht sehr ungerechtes Mitleid auf andere Verurtheilte, man hält die Richter nicht ferner mehr für Stellvertreter des gerechten Gottes. Schon im Proceßverfahren stehen zwei diametral auseinander gehende Auffassungen da: die eine führt consequent zur Folter; die andere hat jenes merkwürdige englische Proceßverfahren erzeugt, welches nicht nur dem Angeschuldigten erlaubt, auf eine Frage die Antwort zu verweigern, wenn diese ihm selbst nachtheilig sein könnte, sondern geradezu gestattet, verfängliche Fragen zurückzuweisen, welches also Ernst macht mit der alten Rechtsregel: in dubio favendum reo.

Nicht weniger stehen sich verschiedene an sich berechtigte Anschauungen gegenüber bezüglich des Urtheilsspruches selbst wie bezüglich des Strafvollzugs. — Man hat die Ausübung der Justiz unter jene Gebiete gezählt, auf welche

der Probabilismus zum voraus keine Anwendung finden könne; nicht nur, daß man nicht die wahrscheinliche Meinung einer anderen wahrscheinlicheren vorziehen dürfe, sondern es sei überhaupt im Zweifelsfalle schlechthin nach der Forderung des Gesetzes zu handeln; eine noch so wahrscheinliche Meinung gegenüber dem Gesetze dürfe für den Richter niemals leitend sein. Mit dieser Theorie reicht man aber höchstens aus in Sachen des Strafvollzugs nach gefälltem Urtheil, nicht aber in Sachen des Urtheilsspruches selbst. In Sachen des Strafvollzugs gibt es nur ein Gesetz, welches eben auf das Verbrechen eine bestimmte Strafe setzt; der Richter muß diese Strafe zuerkennen, ob er sie schon vielleicht für allzu hart oder auch für allzu gelinde halten möge; und doch gibt auch das Strafgesetz dem subjektiven Ermessen in vielen Fällen einen gewissen Spielraum, indem es einen Rahmen feststellt für Ausmessung des Strafmaßes. Der Gedanke, auch nur einen Tag im Strafgefängniß zubringen zu müssen, ist jedem nicht ganz rohen Menschen ein entsetzlicher Gedanke, und wie erst, wenn es sich um Monate und Jahre handelte? Sollte es wohl einem gewissenhaften Richter so leicht von der Seele weg gehen, ob er dem Schuldigen, wie das Strafgesetzbuch es offen läßt, Jahre, Monate, oder auch nur Tage mehr oder weniger zulege? Immerhin kann man hier mit einigem Recht sagen, daß Freiheit und Gesetz sich gegenüber stehen. Dagegen in Sachen des Urtheilsspruches steht Gesetz gegen Gesetz; hier gibt es nicht blos eine opinio pro libertate, sondern auch ein Gesetz *pro libertate*, so parador dies den Probabilisten klingen mag und so wenig diese Ausdrucksweise in ihre Argumentation paßt. Die nähere Erklärung liegt in Folgendem: Es ist allerdings Gesetz,

oder sagen wir Grundsatz, daß für den Richter in erster Linie der objektive Beweis des Thatbestandes maßgebend ist; er muß schuldig sprechen, wenn der juridische Beweis formell genügend erbracht ist, obschon er subjektiv mit größter Wahrscheinlichkeit den Angeklagten für unschuldig hält und manchen Grund haben mag, an der Wahrhaftigkeit der Zeugen und Zeugeneide, an der Gewissenhaftigkeit der Sachverständigen u. s. w. zu zweifeln; und er muß einen Angeklagten, obschon er ihn mit einer gewissen moralischen Ueberzeugung für schuldig hält, freisprechen, wenn das Beweismaterial zu einer juridischen Ueberführung nicht genügt. Insoferne trifft auch hier wieder zu, daß der Richter nicht auf subjektive Meinung hin, sondern nach der Strenge des Gesetzes zu urtheilen habe. Aber die Unzulänglichkeit dieser Auffassung ist in der Theorie und Praxis der Rechtspflege deutlich geworden; man hat erkannt, daß der Richter noch nicht über jedes Gewissensbedenken oder jede Pflichtencollision hinweggehoben ist, wenn man von ihm verlangt, daß er einzig nach dem objektiv erbrachten juridischen Beweis das Schuldig spreche; vielmehr beginnt das Gewissensbedenken von neuem, so oft der Richter darüber im Zweifel ist, ob der besagte Beweis wirklich erbracht sei oder nicht. Darüber gehen eben die Meinungen und Aussprüche sowohl der Einzelnrichter als der Gerichtshöfe oft genug auseinander. Man ist zu der Erkenntniß gekommen, daß man doch der subjektiven Meinung des Richters ein Recht einräumen müsse; ja man hat sogar, was die Schuldfrage anlangt, der Annahme Raum verstattet, daß der unbefangene Rechtssinn von Laien (Geschworenen, Schöffen) richtiger und unbefangener nach subjektiver Ueberzeugung urtheile, als der Fachjurist, der in den Netzen juristischer

Casuistik befangen sei. Seit man in dem Institut der Geschworenengerichte der subjektiven Ueberzeugung Raum gegeben hat, muß man ein Recht gleicher Art auch dem Einzelrichter zuerkennen, und man wird es in höherem Grade können, je höher gebildet, je unabhängiger und sittlich reiner der Richterstand eines Landes dasteht. Und darum müssen wir auch hier darauf bestehen, daß dem Richter trotz des „Gesetzes", das ihm seine Handlungsweise vorschreibt, zahllose Pflichtencollisionen nicht erspart bleiben. — Die Doppelreihe von Pflichten zieht sich aber noch weiter durch alle anderen Obliegenheiten der Rechtspflege hin; überall wo es sich darum handelt zu ermitteln, wie die beste Art der Strafe gesetzlich festzustellen, wie die Gefängnisse einzurichten, wie der Gefangene nach seiner Individualität zu behandeln, wie für entlassene Strafgefangene zu sorgen sei u. s. w., überall stehen wir, wenn man es ernst nimmt, vor einer Collision von Pflichten; überall werden auf der einen Seite Rücksichten der Milde und Schonung, auf der anderen Rücksichten der Strenge und der strikten Gerechtigkeit, hier Rücksichten auf das Individuum, dort Rücksichten auf die Gesellschaft stehen.

Endlich soll nur noch eines Pflichtverhältnisses gedacht werden, welches ebenfalls heutzutage mehr zu denken gibt, als die theologische Casuistik annimmt. Wir meinen die pflicht- und berufsmäßige Ausübung der Heilkunde. Auch auf diesem Gebiet glaubt der moderne Probabilismus Alles gesagt und alle Schwierigkeiten gelöst zu haben, wenn er die Ausnahme feststellt, daß hier nicht probabilistisch, sondern nur tutioristisch verfahren werden dürfe. Das wäre freilich eine goldene Regel, und es wäre damit ebenso den Aerzten wie der leidenden Menschheit gedient. Wenn wir indessen gerecht sein wollen, so müssen wir auch zur Ehre des ärztlichen

Standes anerkennen, daß unsere Aerzte diese Regel befolgen; denn nicht nur wäre es unrecht, an ihrer Gewissenhaftigkeit zu zweifeln, sondern sie unterstehen auch der Controle der höheren Behörden und des öffentlichen Urtheils; und schließlich müßte ein Arzt doch seinen eigenen Vortheil schlecht verstehen, wenn er nicht lieber mit „sicheren“ Mitteln seine Patienten heilte, als mit blos „wahrscheinlichen“ experimentirte. Man braucht auch gar nicht Theologe zu sein, um zu wissen, daß man am kranken Menschen nicht etwa aus bloßem Forschungstrieb experimentiren dürfe, wo auch nur mit einiger Zuversicht bewährte Methoden und Mittel angewendet werden können [1]). Es ist auch nicht einmal an jenen Instituten, die man noch am ehesten medicinische „Versuchsstationen“ nennen könnte, nemlich an Universitäts- und ähnlichen Kliniken zu befürchten, daß daselbst in gewissenloser Weise „experimentirt“ werde. Denn auch die Professoren und Assistenzärzte füllen ihre Jahrbücher doch lieber mit Berichten über gelungene Kuren mit bewährten Mitteln, als mit den Listen todter Opfer gefährlicher Experimente; und sie zeigen ihren Schülern doch

1) Als ich in meiner früheren Abhandlung über Probabilismus (a. a. O. S. 271 f.) eine hierauf bezügliche Bemerkung machte, glaubte ich zu der Annahme berechtigt zu sein, daß man mir nicht die brutale und verbrecherische Lehre insinuire, als dürfe der Arzt um des wissenschaftlichen Experiments willen ein Menschenleben preisgeben oder gefährden. Selbst wenn meine Darstellung diese Ausdeutung nicht ausdrücklich ausschließen würde, hätte ich den Anspruch machen können, daß etwa mißdeutbare Worte im besseren Sinn ausgelegt werden. Wenn solche Rücksichten nicht mehr gelten zwischen Schriftstellern, die nur durch disputable Meinungen von einander getrennt sind, so kann ich mich mit Darstellungen über meine Lehre, wie sie der Anonymus im „Katholik“ (a. a. O. S. 556 f.) gibt, nicht ferner auseinandersetzen.

gewiß lieber, wie man Kranke heilt, als wie man sie kränker macht oder dem Tode überliefert. Aber wer auch nur aus jener Entfernung, welche zwischen der Theologie und dem medicinischen Studium zu bestehen pflegt, einen Blick in den heutigen Stand der Heilkunde wirft, der muß wissen, wie sehr von Jahr zu Jahr unter Theoretikern und Praktikern der Glaube an und das Vertrauen auf die sogenannten sicheren Mittel dahinschwindet. Weder Wasser- noch Feuerkuren, weder Blutentziehungen noch Purganzen halten Stand vor der methodischen Prüfung; mit Ausnahme weniger akut wirkender Mittel gegen ganz engbegrenzte akute Krankheitssymptome gibt es vielleicht kein einziges Heilverfahren, von welchem man mit Zuversicht behaupten kann, daß es auf Patienten verschiedener Complexion, verschiedenen Alters und Geschlechts oder verschiedener Lebensweise mit gleicher Sicherheit angewendet werden könne; immer mehr bricht sich die Anschauung Bahn, daß die Kranken nicht nach bestimmten Gattungen von Krankheiten nach vorausbestimmten Recepten, sondern daß sie nach ihrem individuellen Wesen behandelt werden müssen. Die Fragen, ob man ein beschädigtes Glied erhalten oder amputiren, ob man starke oder leichte Dosen geben, ob man schmerzverhindernde Mittel, z. B. die Chloroformnarkose anwenden, ob und in welcher Dosis man Morphium geben, ob man Blut entziehen, ob man bei schwerer Geburt den Kaiserschnitt machen dürfe, alle diese und hundert ähnliche Fragen müssen in jedem einzelnen Falle neu beantwortet werden; jede stellt den Arzt vor eine Pflichtencollision, in welcher es sich um ein Experiment handelt, wovon hundertfältiges Wohl oder Wehe abhängt. Und nun frage ich: sollte ein Arzt nie ein neues

dem heutigen Stand der Forschung mit Gewissenhaftigkeit entnommenes Heilmittel anwenden dürfen, solange noch irgend ein altes von der Tradition seit Hippokrates geheiligtes Recept für eine ähnliche Krankheit existirt, oder richtiger, solange nicht alle in früherer Zeit einmal für sicher angesehene Arzneien und Methoden durchprobirt sind? Vergessen wir nicht, daß es sich hier überall um Zweifelfälle handelt, nicht um Krankheitsfälle, in denen der Arzt seiner Sache sicher ist, daß also der Voraussetzung gemäß der Arzt guten Grund hat zu befürchten, daß die sogen. sicheren Mittel den gewünschten Erfolg nicht haben möchten! Es bleibt ein- für allemal dabei, die Frage ist falsch gestellt, wenn man fragt: steht es dem Arzt frei, ein neueres, noch weniger erprobtes Heilverfahren einzuschlagen? Entweder ist er verpflichtet, das eine, oder er ist verpflichtet, das andere zu wählen. Wir sind aber in Wirklichkeit allesammt, so oft wir des Arztes bedürfen, Gegenstand eines Experiments; der einzige Arzt, der nicht experimentirt, ist der Tod.

4. Lösung und Schluß.

Wir können uns bezüglich unsrer letzten Aufgabe, eine Lösung für die manigfachen Verwicklungen menschlicher Pflichtverhältnisse anzugeben, kurz fassen. In vielen Fällen ist es dem praktischen Blick des verständigen Mannes doch nicht so ganz schwer, wenigstens annähernd zu ermitteln, welche von zwei Pflichten oder Rücksichten für den Moment die höhere und heiligere sei. Man pflegt zur Orientirung des Verstandes auf diesem Gebiete gewisse allgemeine Regeln aufzustellen wie z. B. daß Pflichten in Beziehung auf das Seelenheil den Rücksichten auf geringere Güter und Sorgen, daß die Rechtspflichten den Liebespflichten, daß die

Berufspflichten den Privatangelegenheiten, daß die Pflichten gegen nähere Angehörige denen gegen Fremde vorgehen. Diese Regeln, die hier weder erschöpfend aufgezählt noch einzeln erklärt werden sollen, sind nun aber ähnlich den Sprichwörtern, die in der Anwendung auf den einzelnen Fall wieder eine Art von Räthsel bilden und einer besondern Auslegung bedürfen. Blos „scheinbare“ Pflichtencollisionen wären mit ihnen leicht zu lösen; aber die wahre Pflichtencollision liegt eben darin, daß sich im Augenblick nicht mit Sicherheit ermessen läßt, welches die frühere Pflicht sei oder durch welche Handlungsweise unmittelbar das Seelenheil gefährdet werde. Auch der Bischof von Paderborn nimmt hierauf Rücksicht und schließt seine Darstellung vom sog. perplexen Gewissen mit den Worten: „Kann ich es auch mit bestem Bemühen zu keinem entschiedenen Urtheile bringen, welche von zweien oder mehreren zusammentreffenden Pflichten ich auszuwählen habe, so genügt die größere Wahrscheinlichkeit; und sollte auch diese nicht zu gewinnen sein, so darf ich beliebig wählen, und selbst wenn ich mich in meiner Wahl wirklich vergreifen würde, würde ich nicht sündigen: Gott sieht dann auf den Willen und nicht auf die That.“ (a. a. O.)

Wir haben diesen Worten Martins nichts hinzuzufügen; wir erkennen in ihnen eine vollgültige Lösung der von der Theorie erhobenen Schwierigkeiten; in dieser Lösnng ist jene Freiheit gewahrt, welche der Probabilismus zur Anerkennung bringen will. Dieser eine Satz Martins genügt, um den ganzen Apparat der Systeme des Probabilismus in unsern Handbüchern entbehrlich zu machen; nähere Aufschlüsse über Lösung der schwierigen Fragen des Lebens vermag auch ein besonnener Anhänger des Probabilismus nicht zu geben.

Ein Bedenken anderer Art aber hat sich dem Verfasser dieser Abhandlung während seiner Arbeit aufgedrängt und es ist ihm von Zeit zu Zeit schon am Schreibtisch wie auf dem Katheder aufgestiegen. Geht nicht, so hat er sich gefragt, durch diese ganze Auffassung der menschlichen Pflichtverhältnisse ein Zug von Skepticismus, der mit der christlichen Moral nicht recht stimmen will? Wenn so manche Pflichten in Zweifel gezogen werden, wenn Lebensanschauungen, die bisher für unerschüttert galten, jetzt mit Berufung auf veränderte Zeitverhältnisse oder auf fortgeschrittenere Erkenntniß der Gesetze des Gesellschaftslebens angetastet werden, wenn selbst die Lehren des Katechismus nicht mehr ausreichen sollen, um dem Menschen eine Richtschnur des Lebens zu sein, langen wir da nicht bei jener Sophistik an, deren Stärke darin besteht, das allgemein Angenommene mit Gründen für oder wider in die Discussion zu ziehen und mit blendenden und überraschenden Syllogismen zum Wanken zu bringen? Redet aus solcher Darstellung nicht jene Seelenstimmung, in welcher der Dichter sagt: Daß wir nichts wissen können, das will mir schier das Herz verbrennen?

Die Antwort auch auf dieses Bedenken kann kurz sein. Es ist schon im Laufe dieser Abhandlung eine, wie mir scheint, genügende Einschränkung gemacht worden. Der eigentlichen und peinlichen Collisionen sind es in Wirklichkeit nicht so viele; die einfachern Lebensverhältnisse, in denen die Mehrzahl der Menschen sich bewegt, geben auch weniger zu denken und stellen leichtere Aufgaben. Wem aber viel gegeben und anvertraut ist, dem sind auch die Gaben der natürlichen, Erkenntniß, sowie die Hilfsmittel der Bildung und Lebenserfahrung reichlicher erschlossen.

Fürs zweite dürften wir wenigstens katholischen Gegnern

gegenüber geltend machen, daß die von uns behauptete Unsicherheit mancher moralischen Entscheidungen keinen größern Skepticismus enthält, als er in der probabilistischen Doktrin zu Tage tritt; ja unsre Lehre dürfte eher als die letztere geeignet sein, die praktischen Zweifel des Lebens zu lösen.

Aber daß überhaupt Unsicherheiten und Gewissensängsten übrig bleiben, und namentlich für diejenigen, welche hohe und verantwortungsvolle Stellungen bekleiden, dies ist im Menschenwesen selbst begründet, und auch die christliche Offenbarung ändert die Natur der menschlichen Erkenntniß nicht dahin ab, daß wir hienieden schon zur vollen Gewißheit gelangten. Es ist uns, so lange uns nicht eine außerordentliche Offenbarung darüber gegeben wird, nicht möglich, mit voller Gewißheit zu wissen, ob wir in Allem gethan, was zu unserm Heile nothwendig ist. Es gibt keine Heilsgewißheit, und auch noch für den Christen gilt das Wort: „Es sind die Gerechten und Weisen und ihre Werke in Gottes Hand, und doch weiß der Mensch nicht, ob er der Liebe oder des Hasses würdig sei, sondern Alles ist für die Zukunft aufbewahrt und ungewiß.“ (Ekkles. 9, 1. 2.)

Dennoch aber sind uns auf der andern Seite in unserm heiligen christkatholischen Glauben Schätze der Erkenntniß aufbewahrt für jene dunkeln Augenblicke des Menschenlebens, Es gibt innerliche Erleuchtungen, die uns weiter führen als der natürliche Verstand; wer gläubig und mit kindlichem Sinne um Erleuchtung und Einsicht betet, den wird die Gnade führen.

Und außer dieser innern göttlichen Hilfe steht den Gläubigen auch der Zugang offen zu den Trägern der kirchlichen Auktorität, zu den Lehrern und Hirten der Völker, damit sie dort Rath und Weisung empfangen können. Auch

hier, sei es bei einem erleuchteten Beichtvater, sei es in einem guten Buche oder wo immer, haben sie mehr als Menschenrath. —

Der Verfasser dieser Abhandlung glaubte die Angriffe in den citirten Artikeln des „Katholik“ nicht ganz unbeachtet lassen zu dürfen; es schien ihm aber nicht nothwendig, dem Angreifer Schritt für Schritt nachzugehen und früher Gesagtes aus dem Grunde zu wiederholen, weil es der Gegner ignorirt, auch ist er nicht der Meinung, daß er gerade das letzte Wort haben müsse. Es gibt für den Theologen in dieser Zeit noch andere Aufgaben.

2.

Versuch einer Erklärung von 1 Corinther XV, 22—28.

Von Christian Schmitt, Kaplan in Bruttig.

Das 15te Kapitel des ersten Briefes an die Corinther, dessen loser Zusammenhang mit dem Vorhergehenden nur durch ein farbloses δὲ, Vers 1 aufrecht erhalten wird, enthält eine in sich fest geschlossene polemische Gedankenkette, welche der reiche dialectische Geist des Apostels gegen die Leugner der Auferstehung in's Feld führt. Die Enthüllungen, welche darin über die eschatologischen Fragen gegeben werden, sind einerseits die ausführlichsten, verglichen mit dem 4ten Kapitel des ersten Schreibens an die Thessalonicher und mit den Reden Jesu Matth. XXIV und XXV, andererseits vom Apostel selbst auf gleiche Linie gestellt mit den letztcitirten Aeußerungen des Herrn und als Inspirationen charakterisirt, die auch des paulinischen Geistes Macht und Gedankenfülle weit überragen und hinter sich lassen; denn da, wo der Fortschritt der Rede an dem „Wie" der Auferstehung sich aufhält, deren wirkliches Eintreten bereits bei Job vorausverkündet ist, führt er seine Bürgschaft auf Offenbarung Gottes zurück: V. 51 heißt es ἰδοὺ „μυστήριον" ὑμῖν λέγω. Um uns nun über den Standpunkt

unserer Exegese des speciell vorgesetzten Abschnittes V. 22—28 sofort auszusprechen, so wird derselbe der gläubige sein, welcher eine „Auferstehung aller Todten" schon von vorn herein festhält und nun versucht, diese Mitgift unseres Glaubens gegen die Schwierigkeiten, welche sich erheben sollten, zu vertheidigen, hoffentlich zu einiger Befriedigung. Diese Stelle atomistisch zu erklären, sind wir nämlich einmal nicht berechtigt, denn Paulus setzt, von der Leugnung der Auferstehung abgesehen, den ganzen sonstigen christlichen Glauben voraus, er hat es also nur darauf abgesehen, aufzudecken den Widerspruch, in den man sich verwickelt, wenn man auf dem Boden des christlichen Glaubensbewußtseins stehen will (Vers 1: ἐν ᾧ καὶ ἑστήκατε) und die Auferstehung wegen ihrer Schwierigkeiten nicht annimmt. Wenn es keine Auferstehung der Todten gibt — so hatte der Apostel den unklaren Gedanken der Corinther, Vers 16, nachgeholfen — dann ist auch Christus nicht auferstanden; diesen Fundamentalsatz setzt aber der Apostel als unumstößlich fest bei den Lesern voraus, und so wollen wir auch nicht Ungläubigen gegenüber vertheidigen, was für Gläubige gesagt ist. Sodann, wenn wir die Stelle gegen einen Rationalisten, der ohne Voraussetzung an sie herangeht, um nicht zu sagen — mit größter Voreingenommenheit — erklären wollten, so wäre es besser, unser Unvermögen einzugestehen, denn mit Zuhilfenahme des Glaubensbewußtseins ist die Erklärung schon schwierig und vielleicht noch fraglich, ohne dasselbe aber, also die Stelle ganz für sich allein — was wir atomistische Exegese genannt haben — bietet sich gar keine Aussicht, zu einem Verständniß zu kommen. Wir haben davon einen sprechenden Beweis in dem neuest erschienenen Versuche von Alfred Krauß, theologischer Com-

mentar zu 1 Cor. XV (1864). Dieser Theologe ist keineswegs voraussetzungslos an diese Verse herangetreten, sondern er setzt den Glauben voraus, aber freilich seinen Fiducialglauben; die *πίστις* V. 14 und 17 „ist bei Paulus nicht Fürwahrhalten der christlichen Lehre, sondern die sichere Ueberzeugung von der Versöhnung des Menschen mit Gott" (sic!). Nun, zu welchen Folgerungen hat ihn die Consequenz seines Princips geführt? Zu der Absurdität: die origenistische *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* in unsern Versen „nicht blos den einzelnen Ausdrücken nach, sondern in der ganzen Gedankenreihe" zu finden. Wird nämlich alle Belehrung über die Auferstehung hier gesucht, dann ist die der Bösen nimmer zu finden, weil sie hier nicht zu finden, deshalb giebt es keine, sondern, damit Alle unter der V. 28 „*οἱ τοῦ Χριστοῦ*" genannten Kategorie zur Auferstehung gelangen können, müssen sie erst Christo eingegliedert, in diese Kategorie aufgenommen werden; mit diesem Gedanken geht man dann an V. 25 und bestätigt das schon oben Behauptete: „Christus soll herrschen, bis der letzte Feind überwunden ist"; nun aber „nicht von ihm überwunden, d. h. unerlöst" sterben viele Menschen (von der Gnade und Liebe Gottes nicht bezwungen). Ueberwunden sind sie erst, wenn Christus ihnen Mittler des Lebens geworden. Also muß sich seine Thätigkeit in's Jenseits hinein erstrecken, also auch die Auferstehung Allen ohne Unterschied zu Theil werden. Dennoch auferstehen, — wann ein Jeder in der ihm eigenen Ordnung wird belebt werden, — nach Christo eben Diejenigen, welche ihm angehören; von Anderen wird Nichts gesagt. Daraus müssten wir schließen, daß, da auf der einen Seite Christus auch jenseits noch die Feinde überwindet, und auf der andern nur, die Christi sind, auferstehen, eben alle Menschen Christi

werden sollen. Die Weltentwicklung wird auch im Jenseits demnach nicht aufhören und wird eben die Continuität der diesseitigen Heilsaneignung sein." Diese Schlußreihe wird dann scheinbar von dem Apostel selbst gekrönt, daß dann „Gott Alles in Allem sein werde." Wenn man dann den Begriff von „Tod" nicht präcis faßt, so „„besagt V. 26 offenbar, daß der Tod nicht blos bei Einigen (den Gläubigen) nicht mehr statthat, bei Andern aber nur desto mächtiger herrscht als zweiter (aber in ganz anderem Sinne doch wohl sogenannter nota scriptoris!) Tod, sondern daß er überall nicht mehr ist, was nur dann eintritt, wenn die ζωή Alles in sich aufgenommen hat und Gott Alles in Allem ist"". Olshausen, bei Krauß citirt.

Solche Resultate lassen es räthlich erscheinen, daß man sich mit dem Versuche bescheide, nachzuweisen, mit dem ganzen christlichen Glauben lasse sich diese Stelle wohl in Einklang bringen, wenn man nur ihren aphoristischen Charakter be-begreifen wolle.

Da die Uebersetzung unserer Verse, soviel uns bekannt, nicht zweifelhaft ist, in dem ruhig und majestätisch hin-fließenden Strom der Rede sich keine Winkel verwickelter Constructionen finden, so wird unsere Aufgabe darin bestehen, dem Apostel nachzudenken, nicht ihn Vers für Vers und Wort für Wort zu erklären. „Wir arbeiten" sagt oben-genannter Krauß in der Vorrede, „niemals im strengen Wortverstand selbständig, sondern bekommen unsere Gedanken immer nur in der Befruchtung durch Vorgänger oder im Widerspruche unserer Individualität gegen dieselben." Indem wir diese bescheidene Aeußerung zu unserer eigenen machen, seien hier sogleich die Quellen genannt, zu denen diese Arbeit im Abhängigkeits-Verhältniß steht. Das ist außer der

Summa des hl. Thomas: Möhler, Hase, Estius, Cornelius a Lapide, Calmet, besonders das Werkchen von Alfred Krauß

Luther, der sog. Reformator des 16ten Jahrhunderts war durch den eigenen Hang zu übertriebener Strenge und Werkthätigkeit zu dem entgegengesetzten Extrem getrieben worden, so daß er nun von der Gnade Alles erwartete; bei Pelagius, dem Rationalisten des 5ten Jahrhunderts, rief die übertriebene Geringschätzung der sittlichen Kräfte des Menschen, welche er in der fremden Ueberspannung des Gnadenbegriffes finden mochte, nun seinerseits die übertriebene Betonung der menschlichen Kräfte hervor und er wählte zu seiner Lebensaufgabe die Vertheidigung der Selbstgerechtigkeit. Die falsche moralische Richtung, welche wie immer, so auch den Pelagius, gebieterisch zu einer begründenden dogmatischen Doctrin drängte, lief nun aus in folgende Sätze: „Von einem Zusammenhange der Menschheit mit Christo, wie wir einen solchen mit Adam haben — weil sonst unsere Individualität nicht lebte, — ist keine Rede! Zwar leben wir durch Adam d. h. durch den Geschlechtszusammenhang mit ihm, aber wir sterben nicht wegen Adam; hat der eine Sünde gethan, so hat diese ihm geschadet, aber nicht, insofern sie ihn zum Tode gebracht hat. Adam wäre auch gestorben, wenn er nicht gesündigt hätte; wie nun der Mensch nicht stirbt wegen Adam, so steht er auch nicht auf wegen Christi Auferstehung." Wie nach Pelagius der Tod mit der Sünde Adams nichts zu thun hat, hat man in unserer Zeit wieder behauptet, daß „es sogar einleuchtend bewiesen werden könne, wie schon vor dem Sündenfalle körperliche Uebel, Untergang, Krankheit und Tod grassirt haben." „Der Tod hat von Anfang an existirt!" ruft Carl Vogt aus (siehe Reusch, Bibel und Natur p. 106.

2. Aufl.). Wie aber die fleischfressenden Thiere kein Argument wären — diese Concession scheint aber unberechtigt — für den Tod unter den Menschen, und wir fest an den Stellen des alten Testamentes in ihrer einfachen und natürlichen Auffassung stehen bleiben, so machen wir uns auch die Verdrehung nicht zu eigen; welche Pelagius mit den Stellen des neuen Testamentes vornehmen mußte, in denen unser Sterben mit dem Sterben und Sündigen Adams in causalen Zusammenhang gebracht ist, sondern halten an dem, was sie besagen, ohne Deutung fest. Gerade so entschieden das *δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος* im Römerbrief ist, Kapitel 5 Vers 12, nicht minder ernsthaft gemeint ist das „*ἐν*“ *τῷ Ἀδάμ* in unserm ersten Verse (resp. Kap. XV, Vers 22). Hätte Paulus sagen wollen, was ihm Pelagius unterschiebt, daß Adam der Erste gewesen, der die menschliche Sterblichkeit als Opfer ergriffen und nun den Tod jedes Individuum ergreife, welches immer sein Leben von dem ersten menschlichen Leben empfangen hat, so wäre das geradezu falsch, denn den Abel fand der Tod zuerst „von Allem, was immer denkt und fühlt im Erdensaal“ vor sich hingeworfen. Historisch genauer als Paulus wäre denn doch immer noch der große katholische Dichter Calderon de la Barca, der den Tod im Nachtmahl des Balthasar sich in folgender Weise selbst charakterisiren läßt:

Ich bin des Gebornen End und Ziel,
Ich bin's, der aus der Sünd, dem Neid entsteht,
Der einer Schlange Giftzahn einst entfiel,
Die „Thür' der Welt in Abel“ ich erspäht
Eröffnet hat sie mir Kain's Zorngefühl;
Und seit sich also eingeführt mein Graus
Führt er Jehova's Strafgerichte aus!

Die beiden Glieder des Satzes 22, welche durch *ὥσπερ οὕτως* miteinander verglichen werden, sind nicht so aufzufassen, als besagten sie: wie das im ersten Theil Enthaltene eine natürliche Ordnung sei, so das durch *οὕτως* Angeschlossene eine übernatürliche! Auch von Adam ist hier nur auf dem Boden der Uebernatur die Rede, von dem ihn aber der Sündenfall entfernt hat. Die dona super addita: welche neben der Heiligkeit und Gerechtigkeit auch noch ein Präservativ gegen die natürliche Hinfälligkeit und Sterblichkeit des menschlichen Körpers enthielten, sind dem Adam nicht nur für ihn, sondern das ganze Geschlecht verliehen worden, in Christo kommen sie wieder den Menschen zu, nachdem der erste Empfänger ihrer für das ganze Geschlecht verlustig gegangen; die Unsterblichkeit aber hat jetzt einen anderen Charakter, sie ist „Wiederbelebung.“ Wenn, wie wir eben negirten, in „*ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν*“ von den Menschen als puren Naturwesen die Rede wäre, als welche dieselben freilich auch schon hätten vergehen müssen ihrer Leiblichkeit nach, dann wäre hier eine Entscheidung gegeben über die Frage: wären die Menschen auch gestorben, wenn der erste Repräsentant nicht mit übernatürlichen Gaben überkleidet worden wäre?“

Das geschieht aber von Paulus nicht; die Philosophie mag den Menschen abstrakt betrachten, wie er hätte sein können: nämlich als natura pura und mag dann sagen, als solche war derselbe ein compositum, also lösbar, sterblich, und die Theologie, welche sich dieser Philosophie anbequemt, um den Menschen verständlich zu werden, hat auch den Satz aufgestellt: „Deus hominem sic corpore affectum et constitutum effinxit, ut non quidem naturae ipsius vi, sed divino beneficio immortalis esset

et impassibilis." Catech. rom. P. 1. c. qu. 18; an und für sich ist der Mensch als natura pura nichts Wirkliches, ein Phantom und von Paulus gewiß hier nicht gemeint. Also, die Uebernatur ist der gemeinschaftliche Boden, auf dem die Vergleichungsglieder einander gegenübergestellt werden, und in der That gibt es keine Antithese, die mit größerem Recht aufgestellt werden könnte, als Adam mit seinem Mißverdienst und Christus mit seinem Verdienst, beide für den zum übernatürlichen Endziel berufenen Menschen. Daß dieses Verdienst Christi sich bei einer großen Zahl von Menschen zu einem Danaergeschenk gestaltet, nemlich für die Zahl der Verworfenen, denen Christus nicht zur Auferstehung im ethischen Sinn gesetzt ist, sondern zum Ruin nach Simeon's prophetischem Wort, Luk. II, 34, das kann die Vergleichung nicht abschwächen; objektiv besitzen alle auf Christus Getauften und so mystisch seiner Menschheit Eingegliederten die Gewähr der Wiederbelebung; die „virtus salutifera", sagt der heil. Thomas 3 qu. 62 art. 5, „a divinitate Christi per ejus humanitatem derivatur . . . videlicet ad tollendos defectus praeteritorum peccatorum." . . . Diese Menschheit ist aber die glorreich verklärte — wird nun daraus folgen, daß alle Menschen ebenso verklärt werden, die diese Verklärung bei der Taufe, d. h. der Eingliederung in den Leib Christi, als Anspruch und zukünftige Aussicht mit empfangen? das liegt in dem ζωοποιηθήσονται keineswegs; das Wort ist offenbar absichtlich so gewählt, daß es in bonam et malam partem kann genommen werden: „belebt zu werden" hat für den ganzen und für jeden Menschen Christus verdient; das „Wie" liegt im Schooße der Gnade und des Menschen, oder vielmehr es ist das Kind aus der Vereinigung Beider.

Oder soll auch schon in den Versen 22 und 23 halb oder gar von den Bösen und ihrer Auferstehung keine Rede sein? Wenn auch zugegeben werden müßte, daß in unserer Stelle von der Auferstehung der Bösen keine Rede sei, würden wir doch daran festhalten; unsere Verse schließen eine solche ganz gewiß nicht aus; aber wir geben es auch nicht zu, finden dieselbe im Gegentheil zum wenigsten angedeutet in dem folgenden Vers. Doch bevor wir zur Erklärung des folgenden Verses schreiten, wollen wir aus unserer Glaubenswissenschaft, welche ja — cfr. Seite 1 — Paulus selbst voraussetzt, suppliren, was der Apostel nicht ausdrücklich sagt, was aber anderswoher hinreichend bekannt ist. Daniel hatte schon das πάντες ζωοποιηθήσονται gegliedert, „evigilabunt", sagt er, c. XII, v. 2: alii in vitam aeternam, et alii in opprobrium, ut videant semper; im neuen Testament hat Christus selbst die allgemeine Auferstehung verkündigt: Joh. 5, 28—30, omnes audient: et procedent (in zwei „Ordnungen" gleichsam) qui bona fecerunt, in resurrectionem vitae, qui vero mala egerunt, in resurrectionem judicii. Hiergegen werden zwar die Exegeten, welche die heiligen Schriften auseinanderreißen, einwenden, wie Baur gethan, „Das „Dogma von einer ewigen Verdammung gehört nur dem „Judaismus (in welchem also der Meister selbst am meisten „befangen sein soll) an; der Apostel kann sich nur eine „endliche Beseligung Aller denken." Nein „Paulus allein" ist hier unbegreiflich!!

Vers 23. „Ein Jeder aber in seiner Ordnung." Wir gebrauchen absichtlich das unbestimmte Wort „Ordnung" zur Uebersetzung, denn was könnte Triftiges dagegen vorgebracht werden, wenn wir hier den Apostel still-

schweigend die große Scheidung machen lassen, als deren großartiges Resultat die beiden langen Menschenreihen: die benedicti und maledicti anderswo genannt werden. Dabei schließen wir nicht aus, daß die Rangstufen in diesen beiden Ordnungen auch durch τάγμα berührt werden sollen, denn Tertullian de resurrectione (bei Calmet) hat gewiß Recht, wenn er folgende Erklärung gibt: „Ordo enim non aliud, quam meritorum dispositor.“ Wie der Apostel hier viele andere Momente des großen Weltschauspiels, dessen Schauplatz die beiden Hemisphären sein werden, errathen läßt, z. B. die gewaltigen Katastrophen an Erde und Gestirnen, womit sich das Drama eröffnen wird, das Erscheinen des Siegers mit dem Kreuze am Himmel, die Aussendung der Engel u. s. w., so unterläßt er es auch, dem Engelamte der Sichtung am jüngsten Tag vorzugreifen; daß diese Ordnung, wenn sie stattgefunden, eine höchst mannigfaltige Gliederung ergeben wird, liegt in der Verschiedenheit des Verdienstes „resp. Mißverdienstes. Wenn „oft schon der lebendigste Glaube und der durchdringendste „Verstand miteinander Schiffbruch gelitten haben, sobald „sie sich in das gefährliche Meer der Conjekturen über das „Jenseits gewagt, und die Hypothesen über die genaueren „Zuständlichkeiten des Jenseits meist Träume und Schäume „und nichts weiter sind“, so wollen wir uns gerne bescheiden, über die Rangordnung in der anderen Welt etwas Bestimmtes aufzustellen. „Auch für die spekulirenden Theo„logen hat der Herr das Wort gesprochen: „Durch eure „Geduld gewinnet eure Seelen!““ (Krauß. pag. 171.) Allein es sind keine trüben Phantasien blos mehr, was man mit der heiligen Schrift begründen kann. Nun, eben diese heilige Schrift spricht deutlich von graduellen Unter-

schieden der Seligkeit (woraus wir dann ex analogia auf dasselbe schließen nach der anderen Seite hin!) Gott selbst wird Allen ihr „übergroßer Lohn“ sein (Gen. XV, 1), und diesen einen Denar empfangen alle Arbeiter, die belohnt werden; allein die Seligen werden sich doch unterscheiden, wie unser Brief im Verlauf des 15. Kapitels V. 40—42 selbst erklärt; sodann schaut der heilige Johannes in der Apokalypse verschiedene Gruppen unter den Seligen, die — si licet magna componere parvis — sich von anderen abheben, wie im Reich der Vögel die Arten und Geschlechter vermittelst ihres Farbenschmuckes und die Abtheilungen eines Heeres durch die verschiedene Kolorirung der Monturen. Oder sieht er nicht eine Schaar, die ein Lied singt, was Niemand sonst singen kann, die dem Lamme folgt, wohin es geht? So ist's — denken wir — kein bloßer Traum, wenn in unseren christlichen Gedanken vom Himmel außer den Engelchören auch Seligenchöre sich finden! In der Mitte oder im Brennpunkte des großen himmlischen Consortiums die heilige Menschheit des Erlösers (neben ihm die hochbegnadigte Mutter), umringt von immer weiteren concentrischen Kreisen der Seligen; darunter werden ganz hervorleuchtend nicht ohne Grund gedacht: die Jungfrauen, d. h. die, welche nicht blos ehelos geblieben, sondern diese Enthaltung von allen fleischlichen Lüsten aus höherer Liebe zum Gottmenschen gewählt haben.

Diese Bedeutung als „dispositor meritorum“ geben wir mit Tertullian dem Ausdruck *τάγμα* in Vers 23, durchaus nicht die „zeitliche“; im ersten Satzgliede finden wir die Stufenfolge, im zweiten die zeitliche Reihenfolge. Wäre doch auch im anderen Falle das erste Sätzchen überflüssig! Bis hierher gibt uns der Apostel noch keine Ver-

anlassung, die Erwähnung der Bösen bei der Auferstehung vermissen zu wollen; die Ausdrücke: „ζωοποιηθήσονται“ und „τάγμα“ sind so umfassend, daß es Voreingenommenheit verriethe, sie exclusiv auf die „Guten“, die benedicti des Matth. c. 25 v. 34 beschränken zu wollen. Aber im folgenden Verstheil, der von der zeitlichen Ordnung des Auferstehens spricht, ist es doch ein empfindlicher Mangel, nur Christus und die οἱ τοῦ Χριστοῦ erwähnt zu finden. Aber ist das der ganze Mangel? Ich glaube nicht; es ist die Aufzählung des Apostels so unvollständig, daß er von der überaus großen, ja bei weitem größeren Zahl von Menschen, die von Christo nichts wußten, noch wissen, gar keine Erwähnung thut. Man könnte nun den ersten Mangel, die Nichterwähnung der bösen Christen, die das Glück ihrer mystischen Einverleibung mit Christus verscherzt und den übernatürlichen Lebenszweck verfehlt haben, — ich sage, ihre Nichtaufführung unter den Wiederbelebten könnte man noch hinwegargumentiren und sagen, sie seien auch unter den „οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ“ subsumirt; letztgenannte Phrase bedeute dann soviel als: „Alle Menschen, die bis zum Ende der Zeiten in die Gemeinschaft mit Christo durch die Taufe getreten sind, und am großen Tag der Krisis als solche sich vorfinden, die mit Christo, um uns so auszudrücken, etwas zu thun haben, denen das Tau (das von Ezechiel c. 9 v. 4 prophezeite Zeichen) aufgedrückt ist, das Kreuz, sei es als Erkennungszeichen des Bundes, oder als Kainszeichen der Verwerfung. . . . Alle diese erstehen „nach“ Christo. So wäre dem Mangel abgeholfen; freilich scheut man sich doch in etwa den Herrn als Erstling solchem Gefolge vorangehen zu lassen! Aber die zweite bedeutendere Reticenz bliebe doch

noch; wir recurriren deshalb für beide auf die Tendenz des Schriftstellers, nur ganz summarisch den Heilsrathschluß Gottes in Betreff der letzten Geschicke der Menschen hinzuzeichnen. Hier möchten wir aber noch besonders auf einen Punkt Gewicht legen, der vielleicht über diese Stelle und die Verschweigung der Bösen das meiste Licht werfen könnte. Wir haben gesagt: der Apostel theilt in unserem Schriftstück, welches der Vorwurf unserer Untersuchung ist, den universellen Heilsrathschluß Gottes mit. Nun! in diesem Rathschluß ist von den Bösen keine Rede, die Absichten Gottes werden nur nachträglich gekreuzt; ursprünglich, wie sie im Schooße des Vaters verborgen sind und wie Sanct Paulus sie zu schauen gewürdigt ist (man halte fest, daß er von einem Mysterium spricht, v. 51, was er dem Wesen nach schon hier mittheilt), zielen sie auf die Beseligung und verklärte Wiederbelebung aller Menschen in Christo. Wie der echte christliche Dogmatiker nun überhaupt nur das angibt, was selig macht, und über die, welche faktisch selig werden, nichts bestimmt, noch weniger aber über gewisse Klassen von Menschen den Stab bricht, also auch thut der Meister unter den spekulativen Theologen, wenn es erlaubt ist, ihn so zu nennen, der heilige Paulus.

Die Reticenz hinsichtlich derer, welche mit Christus keine Verbindung eingegangen sind, noch eingehen konnten, zieht sich auch durch das Folgende hindurch, denn die *βασιλεία*, wovon Vers 24 gemeldet wird, ist die Kirche, an welcher eben keinen Theil haben, die weder dem Leibe noch der Seele Christi inkorporirt sind, und deren sind sehr Viele gewesen wie schon gesagt, bis zur ersten Ankunft und werden auch noch Viele sein in den Zeiträumen bis zur zweiten Parusie, von welch' letzterer allein in 23

Rede ist. Bevor wir von Vers 23 uns abwenden, erübrigt noch, aufmerksam zu machen auf die tiefsinnige Anspielung, welche den heiligen Paulus gerade den Ausdruck „Erstling“ zur Bezeichnung Christi als des Reigenführers der Erstehenden wählen läßt. Christus ist erstanden am 16. Nisan, an dem Tag, wo man Gott die Erstlinge der neuen Früchte darbrachte; er, die lebendige Erfüllung des symbolischen Gebrauches, hat auch in diesem, wie in vielen anderen Punkten, den Abschluß und die Krönung des alten Bundes vollendet. Gottes Veranstaltungen sind überaus wunderbar vor unseren Augen, die, weil sie blöde sind, jene nur nicht alle durchschauen! Vers 24. „Dann ist das Ende“ nämlich, um es zu ergänzen: das Ende „aller Gnadenerweisungen Gottes“; dieses Ende ist zwar schon gekommen für alle Entschlafenen, auch für die im Fegfeuer Befindlichen, denn auch sie sind nicht mehr in statu viatoris und ihr Wirken ist abgeschlossen; Möhler zwar scheint das τέλος in der von uns bestimmten Weise nur für die als Feinde Gottes Entschlafenen anerkennen zu wollen; denn, wenn er das Fegfeuer beschreibt, als ein Eingehen der verschiedenen mit dem Bundeszeichen der Liebe (wohl die heiligmachende Gnade?) abgeschiedenen Gläubigen, in solche Verhältnisse, die ihrem noch mangelhaft religiös-sittlichen Geistesleben entsprechen und dasselbe vollenden, so wundern wir uns nicht, wenn Hase diese Beschreibung in der „Polemik“ pag. 445 seinem Protestantismus vindicirt. „Denn das ist nicht mehr eine bloße Stätte der „Qual, die ja bei aller Kräftigung durch Schmerz und „Kampf so wenig, als ein Zuchthaus, für alle Geister die „rechte Reinigung sein würde, sondern eine Bahn zu mühe„voller und so auch heiterer Thätigkeit“. Diese Ergänzung

von dem, was den im Tode noch nicht ganz Reinen fehlt, würde eine Fortsetzung der Gnadenerweise voraussetzen, deren Ende hier der Apostel bezeichnet. Was also, um von unserer Digression zurückzukehren, faktisch schon eingetreten ist für die in der Feindschaft Gottes Gestorbenen und auch die zum Purgatorium Verurtheilten, das wird für alle Menschen eintreten:

„ὅταν παραδιδοῖ τὴν βασιλείαν" am großen Huldigungstag, wann der Sohn das Lehn dem Vater zurückerstattet und sagen kann: „siehe, von denen, die Du mir gegeben, habe „ich" Keinen verloren"; zahllose Menschen freilich sind ihm nicht gegeben gewesen, wie man das wohl von den meisten Heiden vor Christus zugeben muß, ohne deshalb ihre Verdammung auszusprechen, denn die Wege Gottes zur Beseligung seiner Kreaturen sind uns nicht alle offenkundig; nur wissen wir, daß universae viae Domini misericordia sunt Psalm 24; zahllose auch hat „er" nicht verloren, sondern sie haben sich selbst verloren.

Mit dieser Rückgabe Seitens des Sohnes, welche auch die unendliche Liebe offenbaren wird, mit der er den einzelnen Geretteten nachgegangen ist, um sie zu retten, wird gleichzeitig die Entwaffnung der feindlichen Mächte, die dem durch die Zeit hindurch wirkenden Erlöser entgegengetreten waren, stattfinden. Bezwungen sind zwar die in der Abwendung von Gott erstarrten Geister in Christi welterlösender That, aber unschädlich sind sie noch nicht, vielmehr sind die Natur und die Menschen ihren Machinationen ausgesetzt; ihr Gegensatz spitzt sich gegen das Ende der Zeiten in der Weise zu, daß sie einen Repräsentanten aller dämonischen Wirksamkeit auf die Erde setzen in der Person des Antichristes; dessen Fall wird der Opposition die

thätige Spitze für alle Zeit abbrechen und die bösen Geister werden dann alle Ewigkeit hindurch ein Denkmal der furchtbar ernsten Gerechtigkeit Gottes sein. So wird ihre Existenz jeden anderen Zweckes entleert, dennoch wird sie nicht unnütz sein. Es ist Zweck genug, wenn sie als Monumente einer göttlichen Eigenschaft bestehen, wie ja solche Monumente einer anderen göttlichen Eigenschaft, nämlich der Allmacht, die zahllosen Weltkörper sind, die wir im Raume bewundern, oder wie die Millionen Thierchen in einem einzigen Wassertropfen für unser Denken keinen anderen Zweck Gottes erfüllen, als den, uns Menschen zu dem Ausrufe zu drängen: „Domine, Dominus noster, quam admirabile est nomen tuum in universa terra“.

Vers 25. Er, nämlich Christus, so heißt es nun weiter, „muß“ herrschen „bis“ u. s. w. gemäß der Disponirung, welche der Vater getroffen hat, und die aus den Psalmworten herausleuchtet: Dixit Dominus Domino meo: sede a dextris meis donec ponam . . . etc.; also dieses „muß“ ist Folge des göttlichen Rathschlusses; das ἄχρις nehmen wir ohne (ohne) Bedenken, wie die Exegeten es auch in der Stelle bei Matthäus 1, 25 und sonst nehmen. Wenn es erlaubt ist, in einer wissenschaftlichen Arbeit, auch einmal einen tröstlichen Reflex, den das Schriftwort nahelegt, nicht zu unterdrücken, so möchten wir hier uns bewußt werden, wie zu jeder Zeit der Kampf, welcher auf die Vernichtung der Herrschaft Christi gerichtet ist, ein vergeblicher ist gemäß dem Wort, daß Christus herrschen muß. Oder wer fühlt nicht den Trost, den unser Vers dem christlichen Beobachter der gegenwärtigen traurigen Zeitverhältnisse einflößt? Doch wir sind überzeugt, daß unsere Arbeit einen exegetischen und keinen sonstigen

Zweck hat, und kehren deshalb eiligst zu unserer Aufgabe zurück.

Vers 26. „Als letzter Feind wird der Tod vernichtet." „Tod" ist hier im engen Sinn des Wortes zu nehmen; es ist also in keiner Weise hier gesagt, daß auch der Zustand der Verdammten nicht mehr fortdauere, welcher noch schlimmer sein mag als der Tod und wohl mit Recht ein „zweiter Tod" genannt wird. Ja! der Tod mag im Vergleich zu dieser Zuständlichkeit noch ein wahres Glück sein, weshalb auch die, welche die Verdammniß über sich einbrechen fühlen, den — Tod der Zerschmetterung — vorziehen, ähnlich wie der Dichter der Auferstehung (Klopstock im 19. Gesang) seinen Verdammten beten läßt zu dem Richter:

Tausend Donner sind um Dich her, nimm einen der tausend,
Waffn' ihn mit Allmacht, tödte mich, Sohn, um der Liebe willen,
Deiner Erbarmungen willen, mit denen Du heute begnadigst.
Laß mich sterben! Vertilg' aus Deiner Schöpfung den Anblick
Meines Jammers!

Vers 27. Es ist oben erklärt worden, Christus könne bei der Rückgabe der Herrschaft jene Worte wieder gebrauchen, die sein hohepriesterliches Gebet enthalten: „Alle, die Du mir gegeben hast, Keinen davon habe ich verloren", zahllose Menschen hätten sich aber selbst verirrt wie die Schafe; zahllose seien auch nicht ihm gegeben gewesen: wie nun soll unsere Behauptung, die rücksichtlich der meisten Heiden aufgestellt war, bestehen mit unserem Verse: „Alles hat er seinen Füßen unterworfen", d. h. der Vater dem Sohne unterworfen?! Ganz wohl! Es ist ein Glaubenssatz, dem wir nicht zu nahe treten: „non est in alio aliquo salus, nec enim aliud nomen est sub coelo datum hominibus, in quo oporteat nos

salvos fieri", wie der heil. Petrus so schön sagt Actor. 4, 12: d. h. es kommt keine Gnade zu den Menschen, als durch den einen Gnadenerwerber, den einen Mittler im Centrum der Menschheit, oder vielmehr durch seine heilige Menschheit, welche der heil. Thomas in der schon oben citirten Stelle 3 q. 62 art. 5 das instrumentum conjunctum der Gnadenspendung nennt. Auch die Heiden vor Christus, die ihre eigenen Wege gegangen waren, haben, wenn sie in der eigenen Ohnmacht und Hilfsbedürftigkeit sich nach einem Erlöser sehnten, das Heil in Christo ergriffen; aber trotz der großen Zahl, welche namentlich zu Christi Zeit der dargebotenen Hand die eigene längst entgegengestreckt hatten, war die Sehnsucht nach Hilfe von Oben, um das eigene Gewissen mit seinen Forderungen zur Ruhe zu bringen, bei der größeren Masse umgeschlagen in Verzweiflung, der anima naturaliter christiana genügen zu können; deshalb also hieß es oben, aus dem Gesichtspunkt der faktischen Erwerbungen, die der erst viel später in die Menschheit eintretende Erlöser schon vor seinem Eintreten gemacht hatte: es seien zahllose Menschen ihm nicht gegeben gewesen; dies ist also — aus der Retrospective gesehen — gewiß auch das Richtige, im Rathschlusse Gottes waren alle Menschen dem Erlöser übergeben und diesen theilt der heil. Paulus hier Vers 27 mit. Aber das *πάντα* bezieht sich nicht blos auf die Menschen, auch die Natur reckt das Haupt in die Höhe nach der Erlösung [1]), und wie durch die Wunder des Herrn hier und da der schwarze Schleier des Fluches gelüftet wurde, so

1) *ἡ γὰρ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται,* Röm. 8, 19.

wird derselbe einst ganz weggezogen werden, wie Friedrich v. Schlegel so schön es besingt in einem Gedicht, das wir hier nicht umhin können, aufzunehmen:

Noch deckt ein trüber Wittwenschleier
Der künftigen Vollendung Feier,
Und Trauer hüllt die Schöpfung ein.
Bis einst der Schleier wird gehoben
Muß ewig Klaggesang erhoben
Von Allem, was da athmet, sein.

Es geht ein allgemeines Weinen,
So weit die stillen Sterne scheinen,
Durch alle Adern der Natur.
Es ringt und seufzt nach der Verklärung,
Entgegenschmachtend der Gewährung,
In Liebesangst die Creatur.

Alban Stolz, der unvergleichliche Volksschriftsteller, hat in seinem „Spanischen" pag. 30 eine ebenso meisterhafte prosaische Schilderung von der Sehnsucht der Natur nach der Unterwerfung in Christo gegeben; Beide: der Dichter und der Prosaiker haben nur das ausgesprochen, dessen vollkommene Erfüllung in dem *„ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα* des Verses 28 liegt. Wir stehen nämlich dann wieder an einem Punkt, wo Gott der Vater eine Besichtigung aller seiner Werke vornehmen wird, wie er eine solche zu unterschiedlichen Malen angestellt hat, erstlich: alle Tage der Schöpfungswoche und sodann am Ende der Woche, wo er dann gefunden hat, daß Alles, was er seiner Hand als Schöpfer entlassen hatte, „gut" war. So wird er dann finden, daß Alles ihm durch den Sohn als Erlöser „unterworfen" ist. Daß der Zustand, in welchem die Verdammten verharren, keine Unterwerfung sei, wie dies oben als eine protestantische Behauptung referirt wurde, steht zu behaupten; was heißt dann Unterwerfung?

Das Uebergeordnetsein des Vaters v. 27, resp. die Unterwerfung des Sohnes ist eine Beziehung, die nur zwischen der Menschheit Christi und der ersten Person in der Gottheit obwaltet, und liegt in der Natur der Sache; denn, sagt der heil. Thomas: „Principalis causa efficiens gratiae est ipse Deus, ad quem comparatur humanitas Christi sicut instrumentum conjunctum“ 3 q. 62 art. 5.

„Damit Gott Alles sei in Allen“ oder in „Allem“, so schließt endlich der Apostel. Nachdem wir auch von der Zurückführung der Natur in Christo und ihrer Befreiung von dem Fluche gesprochen, dürfen wir das ἐν πᾶσιν nicht auf die geistigen Kreaturen beschränken, sie sind aber freilich primario loco gemeint. Diese Worte können mannigfach mißverstanden werden; aber, wenn sie zur Begründung des Pantheismus mißbraucht werden, so hat man eben nach biblischen termini gesucht, wo es dann zu verwundern gewesen wäre, wenn man nicht solche gefunden, die sensu accommodatissimo ein Phantasiegebilde in philosophischem Gewande bezeichnen könnten. Kann irgendwo deutlicher der Pantheismus verurtheilt sein, als in unseren Versen, in denen, wie auf dem Theater die Rollen an die einzelnen Akteurs — um einen solchen Vergleich zu gebrauchen — so an die Personen der Gottheit bestimmte Funktionen vertheilt werden, wo dieselben in höchster Lebendigkeit und Wirksamkeit auftreten: der eine als Weltbezwinger, der zweite, als Herr jeglicher Herrschaft, in dessen Namen Alles geschieht, in dessen Hände Alle ihre Unterwerfung niederlegen. Da wir unsere vorgesteckte Aufgabe überspannen würden, wenn wir an diesem Ort philosophische Gründe gegen das System des „Alleins“ vor-

brachten, nach der vorausgehenden Exegese der ganzen Stelle aber den Pantheisten jegliche Berechtigung aus des heil. Paulus Theologie ihre Stichworte zu entlehnen, abgesprochen ist, so fragt es sich jetzt nur mehr, wie sind denn die Schlußworte im wahren Sinn gemeint?! Cornelius a Lapide citirt zur Stelle aus einem Briefe des heiligen Hieronymus folgende Paraphrase:

„Quod, inquit, Apostolus ait: Ut sit Deus omnia in omnibus, hoc sensu accipiendum est. Dominus atque Salvator noster nunc omnia non est in omnibus, sed pars in singulis: verbi gratia, in Salomone sapientia; in Davide bonitas; in Job patientia; in Daniele cognitio futurorum; in Petro fides; in Phinees et Paulo zelus; in Joanne virginitas; in ceteris cetera. Cum autem rerum omnium finis advenerit, tunc omnia in omnibus erit, ut singuli Sanctorum omnes virtutes habeant, ut sit Christus totus in cunctis."

Hiergegen hätten wir in aller Bescheidenheit ein Bedenken; diese Erklärung scheint, wenigstens wenn Ernst gemacht wird mit dem, was der Wortlaut besagt, sich nicht ganz im Einklange zu befinden mit unseren Begriffen von der Seligkeit des Himmels. Hier in der Zeitlichkeit, so verstehen wir den Commentator, ist Gott nur stückweise in den Menschen: in Salomone sapientia, in Daniele cognitio futurorum . . . in Joanne virginitas; in der Ewigkeit hingegen singuli Sanctorum omnes virtutes habebunt; das scheint doch hinauszulaufen auf eine Ueberkleidung aller Menschen nach einem Schnitt, gleichsam an der Pforte der Ewigkeit, bevor sie sich unter der Zahl der Himmelsbewohner dürfen einfinden; diese Worte scheinen eine Unificirung zu

bedeuten, bei der alle Verschiedenheit der glücklichen Insassen des Himmels nicht mehr besteht und die natürliche Ausstattung des Menschen, was ihn gerade zu dem Individuum macht, welches er nun eben ist, sich unter der Hand verflüchtigt. Daß der selige Himmelsgenuß aber subjektiv für Jeden derselbe sein werde, ist nicht Lehre der Kirche. Gott ist zwar objektiv ein und derselbe, aber die unendliche Fülle dieses einen Sonnenlichtes wird, prismatisch getheilt, sich ergießen über die verschiedenen Seelen und es werden nicht einmal die Seelen alle zusammen den ganzen Strahlenbündel in sich umfassen, denn sie sind subjektiv vielleicht für manche Seite des göttlichen vielseitigen Wesens gar nicht empfänglich. Es erscheint z. B. als eine schale Freude, wenn man dem schlichten, hausbackenen Verstande vormalen wollte den Genuß, welcher einen spekulativen Geist zu folgender Apostrophe an die himmlischen Freuden veranlaßt:

„Die Freude an der erkannten Wahrheit zählt bekannt„lich schon hienieden zu den reinsten Genüssen, gegen welche „alle Sinnenfreuden verschwinden. Nun siehe! dort werden „alle Probleme der Wissenschaft gelöst vor uns liegen. In „der Philosophie, welche von ihren Schwankungen befreiet „sein wird, werden wir die letzten Gründe der Dinge er„kennen; in der Geschichte, welche zu einer vollendeten „Theodicee geworden, werden wir den Leitfaden göttlicher „Weisheit und Gerechtigkeit bewundern; die Seelenkunde „wird uns die tiefsten Geheimnisse des menschlichen Herzens „erschließen; die Naturkunde wird uns Einsicht geben über „die Harmonie des Weltalls, das Sonnensystem und den „unermeßlichen Aetherraum, in welchem die Weltkörper „kreisen, den Tanz der Sphären und die letzten Gründe

„der Phänomene, welche uns jetzt so oft in Erstaunen „setzen. Doch was ist alles dies? Durchschauen werden „wir die Geheimnisse des Glaubens, wir werden schauen „den Urquell aller leiblichen und geistigen Schönheit selbst, „Gott den Dreieinen, das lumen gloriae wird das Geistes-„auge des Seligen fühlen, daß er adlergleich ungeblendet „den Blick in die Sonne der Geister hineinwerfen kann." Abgesehen von dem zuletzt berührten Schauen der Gottheit, glauben wir, sei das Uebrige eine natürliche, so zu sagen eine Nebenfreude, für solche, welche specielle Liebhaberei dafür haben, und welche von Denen leicht entbehrt werden dürfte, die in der Anschauung Gottes, oder vielmehr in dem unverlierbaren Besitz desselben, der einzig ihr Herz befriedigt, genug haben. Ja, wenn jene profane Weisheit, wie sie allerdings in Salomon sich und zwar in hohem Maße vorfand, auch zu den virtutes gehört, welche die singuli Sanctorum haben sollen, so können wir den Zweifel nicht überwinden, ob sich da nicht manche Himmelsbewohner unter all' dem Ballaste von Gelehrsamkeit gelangweilt finden werden! Und ferner: daß alle die Seligen die Geistesgabe der cognitio futurorum besitzen werden, ist doch nirgends gelehrt; uns dünkt das auch gar nicht möglich, weil wir auf die Ewigkeit nicht die Kategorie der Zeit anwenden dürfen. Endlich, wenn der heil. Hieronymus meint, daß auch die Jungfräulichkeit des heil. Johannes, welche ja vorzugsweise auch eine körperliche Integrität in sich schloß, ein Gemeingut der verklärten Leiber bilden werde, so kommen wir wieder zu dem Schlusse, es kann ihm mit seinen Ausdrücken nicht Ernst und von ihm hier unter virginitas höchstens verstanden sein „das nicht mehr heirathen" vgl. Matth. 22, 30.

Dagegen scheint durch das „Alles in Allen“ das gesagt zu sein, was der heil. Bernhard darin findet. Der Besitz Gottes, als des höchsten Gutes, wird jeden Wunsch des Herzens erfüllen, dieses Herzens, das doch so launisch und anspruchsvoll; das Gedächtniß wird sich mit ihm beständig beschäftigen, ohne den Geschmack davon zu verlieren; der Verstand wird in ihm die Richtschnur aller Urtheile finden. Wir schließen, indem wir diese Stelle, welche besser als jedes eigene Wort, den Gedanken des Apostels wiedergibt, ganz hierhersetzen:

Quis comprehendat quam magna multitudo dulcedinis in brevi isto sermone comprehensa sit „Erit Deus omnia in omnibus?“ Ut de corpore taceam, in anima tria intueor, rationem, voluntatem, memoriam: et haec tria ipsam animam esse. Quantum cuique horum in praesenti saeculo desit de integritate sua et perfectione, sentit omnis, qui ambulat in spiritu. Quare hoc, nisi quia Deus nondum est omnia in omnibus? Hinc est quod et ratio saepissime in judiciis fallitur, et voluntas quadruplici perturbatione jactatur, et memoria multiplici oblivione confunditur. Triplici huic vanitati nobilis creatura subjecta est non volens, in spe tamen. Nam qui replet in bonis desiderium animae, ipse rationi futurus est plenitudo lucis, ipse voluntati multitudo pacis, ipse memoriae continuatio aeternitatis. O veritas, charitas, aeternitas! O beata et beatificans Trinitas, ad te mea misera trinitas mirabiliter suspirat, quoniam a te infeliciter exulat! Wie schön und treffend spricht hier der honigfließende Lehrer; man wird erinnert an den Vertrag, den der Heilige mit Gott ge-

schlossen, und findet auch in den von uns angeführten Worten, daß Gott seinerseits diesen Vertrag gehalten, nämlich:

Totus in me silebo, ut tu solus loquaris in me!

3.

Das Geburtsjahr Christi.

Von Prof. Hehle.

(Schluß).

Bedeutender scheint die schon oben signalisirte Schwierigkeit zu sein, welche der Zumpt'schen Auffassung entgegengestellt wird durch die mehrfach erwähnte Stelle Antiqq. 18, 1, 1: (*Κυρήνιος*) *ἐπὶ Συρίας παρῆν* ... *δικαιοδότης τοῦ ἔθνους* ... *καὶ τιμητὴς τῶν οὐσιῶν*. Ist nemlich hier zu *τῶν οὐσιῶν* auch wieder der Genet. *τοῦ ἔθνους* zu ziehen, was wie oben gesagt das Judenvolk bedeuten soll, so liegt darin allerdings ausgedrückt, daß wie seine Mission als *δικαιοδότης* so auch die als *τιμητὴς* sich nur auf das Judenvolk bezogen. Allein diese Auffassung erscheint uns keineswegs als die einzig mögliche und angesichts der vielen andern angeführten Gegengründe auch nicht einmal als zuläßig. Wir müssen in dieser Beziehung daran erinnern, was wir oben über die Worte *ἐπὶ Συρίας* gesagt haben. Erscheinen sie uns als ungenau und unpassend wenn wir all das Nachfolgende bloß auf das Judenvolk beziehen, so erscheint uns dagegen ihre Wahl durchaus motivirt, wenn wir wenigstens einen Theil des

Folgenden auf ganz Syrien beziehen, nemlich τιμητὴς τῶν οὐσιῶν, so daß also zu τ. οὐσιῶν aus dem vorhergehenden ἐπὶ Συρίας das Attribut τῶν ἐν Συρίᾳ zu ergänzen wäre, eine Ergänzung, die ganz selbstverständlich wäre, wenn τιμητὴς τῶν οὐσ. unmittelbar nach ἐπὶ Συρίας παρῆν stehen würde, die aber Josephus auch jetzt noch, nachdem er δικαιοδότης τ. ἔθν. zwischenhineingeschoben, immerhin ruhig seinen Lesern überlassen konnte aus 2 Gründen: fürs erste nemlich weil sich die richtige Beziehung des τιμητὴς τ. οὐσ. schon aus der ganz kurz vorher gebrauchten Wendung ἀποτιμησόμενος τὰ ἐν Συρίᾳ von selbst ergab und zweitens weil, wenn wirklich damals eine Schatzung in ganz Syrien stattfand, seine Leser durch die Kenntniß dieser Thatsache sogar der Möglichkeit enthoben waren, hier bei diesen Worten bloß an eine Schatzung Judäas zu denken. Aber warum hat denn Josephus nicht auch das τιμητὴς τ. οὐσ. unmittelbar neben ἐπὶ Συρίας gesetzt und erst dann δικαιοδότης τοῦ ἔθν. beigefügt? Das erschien uns freilich als das Nächstliegende aber nicht so dem Josephus, für welchen die Mission, die Quirinius speziell in Bezug auf sein Heimathland Judäa bekam, viel mehr Interesse hatte als diejenige, welche sich zugleich auf ganz Syrien erstreckte, daher es denn auch psychologisch recht wohl zu erklären ist, daß er die erstere Mission vor der letztern anführt.

(Freilich wäre die Sache noch glätter und einfacher, wenn man auch δικαιοδότης τοῦ ἔθνους auf ganz Syrien beziehen, also ἔθνος im Sinne von Provinz fassen könnte, welchen es bei Dio Cassius sonst hat. Und wirklich wäre am Ende auch das doch nicht schlechthin unmöglich. Obwohl Josephus sonst mit ἔθνος immer das Judenvolk be-

zeichnet, so konnte er doch möglicherweise an dieser Stelle ausnahmsweise die Provinz Syrien bezeichnen wollen und diese Auffassung mußte sich seinen Lesern schon durch das unmittelbar davorstehende ἐπὶ Συρίας nahe legen, ja sie mußte ihnen, falls sie auch sonst wußten daß die Mission des Quir. als δικαιοδότης sich ebenfalls auf ganz Syrien erstreckte, als die einzig mögliche erscheinen und eine Zweideutigkeit, welche für uns in dem Worte ἔθνος liegt, war für sie ausgeschlossen. Doch wollen wir uns nicht weiter bemühen, diese Annahme plausibel zu machen, da sie, wie wir oben gezeigt zu haben hoffen, nicht durchaus nöthig ist zur Wegräumung der Schwierigkeiten, welche der Zumpt'schen Auffassungsweise (wornach Josephus eine Mission des Quir. zur Abschätzung ganz Syriens berichten soll) im Wege zu stehen scheinen). Wir sind übrigens auch weit entfernt von der Einbildung, durch obige Ausführungen die Richtigkeit der Zumpt'schen Auffassung gegen allen Zweifel sicher gestellt zu haben. Vielmehr haben wir diese Digression nur deßhalb uns erlaubt, um einerseits nachzuweisen daß diese Frage einer eingehendern Erörterung bedarf und andererseits, da Zumpt diese Erörterung verschmäht hat, andere kundigere und gewandtere Federn zur Vornahme derselben zu veranlassen, falls ihnen der Gegenstand überhaupt so interessant erscheinen sollte wie dem Ref.

Uebrigens sind wir durch die obigen Bemerkungen über die von Josephus erwähnte Schatzung bereits von selbst auf die Besprechung des zweiten Abschnitts unseres Buches hinübergekommen, denn dieser handelt ja wie wir zu Anfang gesagt, speziell von der Schatzung, aber freilich zunächst nicht von der durch Josephus berichteten, sondern von einer andern bei Lukas 2, 2 erwähnten. Zu allererst bespricht

der Verf. den von Lukas gebrauchten Ausdruck ἀπογραφὴ und bemerkt, daß derselbe sonst bei griechischen Schriftstellern von statistischen Aufzeichnungen, die mit dem Census nichts zu thun haben, gebraucht werde. Somit fragt es sich, ob nicht auch Lukas mit seinem Ausdruck ἀπογράφεσθαι τὴν οἰκουμένην etwa eine statistisch-topographische descriptio orbis bezeichnen wolle. Zumpt unterzieht sich einer genauen Beantwortung dieser Frage, aber leider nicht sogleich nachdem er sie im 1sten Kapitel aufgeworfen (p. 94—96), sondern erst im 4ten Kapitel (p. 129 ff.), nachdem er in den beiden vorausgehenden Kapiteln eine lange Erörterung über den römischen Census eingeschoben, was unlogisch und unzweckmässig erscheint, denn die letztere Erörterung ist erst dann motivirt, wenn zuvor die Frage gelöst worden, ob Lukas wirklich einen Census oder aber etwas anderes meine. Wir müssen daher unsern Blick zuerst auf das 4te Kapitel werfen. Z. gelangt dort zu dem zweifellos richtigen Resultat, daß zwar topographische und geographische Forschungen zu Augustus Zeit (unter Agrippas Oberleitung) stattfanden (auf deren Ergebnissen ja bekanntlich auch die tabula Peutingeriana basirt), daß aber andererseits Lukas mit seiner ἀπογραφὴ τῆς οἰκουμένης nicht diese Arbeiten gemeint hat, sondern etwas davon wesentlich Verschiedenes, sowie daß er unter οἰκουμένη nur das römische Reich verstehen könne (p. 145 f.). Jetzt, aber auch erst jetzt, ist es motivirt und gerechtfertigt, den Ausdruck des Lukas von einer Schatzung zu verstehen, wozu übrigens auch noch ein anderer Grund da ist, den auffallender Weise Z. (p. 96) nicht als solchen anerkennen will, nemlich der, daß Lukas auch in der Ap.Gesch. 5, 37 denselben Ausdruck von einer wirklichen Schatzung gebraucht. Denn die dort erwähnte

ἀπογραφή ist unzweifelhaft identisch mit der von Josephus Antiqq. 17 extr. und 18 init. erwähnten und von uns oben (weitläufig) besprochenen Schatzung. Daraus darf man doch wohl mit Grund den Schluß ziehen, daß auch an der ersten Stelle des Lukas (Ev. 2, 2) eine Schatzung gemeint sei. Viele sahen das bekanntlich für so selbstverständlich an, daß sie sogar behaupteten, Lukas meine hier die nemliche Schatzung wie in der Ap.Gesch. 5, 37, nur setze er sie hier um 10 Jahre zu früh an — natürlich, als ob Lukas die Zeit dieser Schatzung bei Abfassung seines Evangeliums nicht ebensogut hätte wissen können als bei Abfassung der Ap.Gesch. Freilich wird diese bloße Schlußfolgerung demjenigen nicht genügen, der sich, wie Zumpt in seinem Buche, auf den rein historischen Standpunkt stellt. Vielmehr wird ein solcher nach historischen Anhaltspunkten für oder gegen die Angabe des Lukas sich umsehen. Zur Eruirung solcher Anhaltspunkte hält Z. eine Betrachtung der ganzen Geschichte des römischen Census von seinem Entstehen an für nöthig, und behandelt daher im 3ten Kap. den Census der Republik bis auf Cäsar und im 4ten Kap. die von Cäsar und Augustus bezüglich desselben getroffenen Einrichtungen resp. Verordnungen. So lehrreich und interessant nun auch dieser historische Excurs an sich ist, so ist doch der größte Theil desselben, nemlich die Geschichte des Census bis auf Augustus für die vorliegende Frage von keiner unmittelbaren Bedeutung, denn bis auf Augustus handelt es sich immer nur um einen Census römischer Bürger, während Lucas ja von einer Schatzung der Provinzialen redet, die bekanntlich damals bis auf einen verschwindend kleinen Bruchtheil Nichtbürger waren. Von Wichtigkeit ist daher erst der Inhalt des 5ten Kap., wo

Z. den Beweis antritt, daß unter Augustus eine vom Census der in Italien wohnenden römischen Bürger total verschiedene Schatzung der Provinzbewohner eingeführt worden sei. Freilich geben uns die Schriftsteller bis zum 6ten Jahrh. vor Chr. keine direkte Auskunft darüber, aber dieses ihr Schweigen wird von Z. p. 148 ganz richtig erklärt. Die einzigen unmittelbaren aber auch vollgewichtigen Zeugen für die fragliche Thatsache sind Cassiodor und Suidas. Was speziell die Angaben des erstern betrifft, so wird die von Mommsen bezweifelte Selbstständigkeit und Bedeutung derselben von Z. p. 150 ff. treffend vertheidigt. Die etwa noch übrig bleibenden Zweifel sucht er durch einen indirekten aus der Geschichte der römischen Steuerverfassung entnommenen Beweis zu beseitigen (p. 156 ff.). Die nun im 6ten Kap. folgende Darlegung der Modalitäten dieser Provinzialschatzung führt ihn auf den Versuch einer Nachweisung daß, während in den Senatsprovinzen die Schatzung durch besondere Commissäre vorgenommen worden, sie dagegen in den kaiserlichen Provinzen zunächst den ordentlichen Legaten (Statthaltern) übertragen und erst seit den Kaisern Severus und Caracalla auch hier durch besondere Beamte besorgt worden sei (p. 164). So habe denn auch Quirinius die von Lukas Apgesch. 5, 37 und Josephus (A 17 extr. u. 18 in.) erwähnte Schatzung Syriens im Jahr 6 n. Chr. als ordentlicher Statthalter vorgenommen. Daß aber diese angebliche 2te Statthalterschaft des Quir. durch Aberles Ausführungen als mehr denn zweifelhaft hingestellt worden, haben wir schon oben gesagt. Zugleich ist in jenen Abhandlungen auch der Beweis angetreten, daß diese angebliche Verbindung des Schatzungsamtes mit dem Statthalteramte unhistorisch sei und daß daher die Abhaltung einer Schatzung durch Quir.

geradezu als ein direkter Beweis gegen eine gleichzeitige Statthalterschaft desselben zu betrachten sei (Q.Schr. 1865. p. 109 ff. und 1868 p. 30 ff.). Dieselbe Ansicht ist von Borghese und nach ihm von Huschke („Ueber den Census zur Zeit Christi“ 1847) ausgesprochen worden und auch Nipperdey zu Tacit. Ann. I, 31 und XIV, 46 bekennt sich zu ihr. Marquardt in seinem Handbuch der Röm. Alterth. steht in der Mitte zwischen der obigen neuen und der von Zumpt verfochtenen ältern Ansicht, indem er zwar zugibt, daß der Census in den kaiserlichen Provinzen zum Theil auch durch eigene Beamte (censitores) abgehalten worden sei, wofür er Beispiele anführt (R. Alterth. III, 2, 171 f.) zum andern Theil aber ihn von den Statthaltern besorgt werden läßt und so speziell auch den Census von Judäa im J. 6 n. Chr. durch Quirinius als Statthalter von Syrien (R. Alterth. III, 1, 189 f.). Wenn nun Z. dagegen die überlieferte Ansicht von der durchgängigen Verbindung des Censitoramtes mit der kaiserlichen Statthalterschaft verficht, so ist sein Beweis jedenfalls ein sehr eigenthümlicher und verunglückter. Fürs erste nemlich führt er selbst (p. 164) eine Reihe von Fällen an, wo der Census offenbar gerade nicht durch die kaiserl. Statthalter sondern durch außerordentliche Functionäre abgehalten worden (z. B. durch August's Adoptivsöhne Drusus und Germanicus, ja sogar durch 2 Unterfeldherrn des letztern). Fürs zweite wird von denjenigen censitores welche er als Beispiele für die Vereinigung des Censitor- und Statthalteramts anführt entweder gar nicht bezeugt daß sie zugleich ordentliche Statthalter legati gewesen (z. B. von den bei Tac. Ann. XIV, 46 erwähnten 3 Männern), oder aber sie werden zwar in den Inschriften die er anführt (p. 165)

als *legati* provinciae bezeichnet, aber stets mit den Beisätzen ad census accipiendos oder censitus oder ähnlichen, womit keineswegs implicite ausgedrückt ist, daß sie zugleich ständige Statthalter gewesen seien, vielmehr weist die helvetische Inschrift Or. 364 gerade direkt auf das Gegentheil hin, indem dort die beiden Aemter deutlich von einander unterschieden sind. Vgl. dagegen Z. p. 165. So werden denn auch merkwürdiger Weise eben dieselben Inschriften von Marquardt (III, 2, 172) gerade als Beweismittel für die Existenz außerordentlicher Schatzungscommissäre, die nicht zugleich Statthalter waren, angeführt, wozu er bemerkt daß ihr ordentlicher Titel gewesen sei: Leg. Aug. propraet. provinciae N. censuum accipiendi, wornach also leg. prov. hier keineswegs „Statthalter der Provinz" bedeutet! Ist somit Zumpts Beweis für die regelmäßige Vereinigung des Schatzungs- und Statthalteramts verfehlt, so erscheint darauf auch seine Behauptung (p. 180) unbegründet, daß der Statthalter die Leitung des Census in einem abhängigen Königreich, welches im Bereiche seiner Provinz lag, gehabt habe und so auch Quirinius die Leitung der um Christi Geburt im Königreich Judäa vorgenommenen Schatzung (p. 181).

Vielmehr müssen wir in Uebereinstimmung mit Aberles Ausführungen sagen: gerade deßhalb weil Quir. erwiesener Massen Statthalter von Syrien war, gerade deßhalb hatte er nicht die Leitung der damaligen Schatzung in Judäa. Wenn also Lukas zu *ἀπογραφὴ* beifügt: *ἡγεμονεύοντος τοῦ Κυρηνίου*, so will er damit nach unserer Auffassung nicht eine Angabe machen über den Leiter der Schatzung, sondern nur das chronologische Datum angeben, daß sie in die Zeit falle, wo Quirinius Statthalter von Syrien

war, eine Auffassung, welche schon Justinus martyr zeigt, wenn er sagt: Ad Anton. Pium I, 34: *τῶν ἀπογραφῶν τῶν γενομένων ἐπὶ* (!) *Κυρηνίου τοῦ — ἐπιτρόπου.* Ebensowenig können wir zustimmen zu seiner Erklärung des Wortes *πρώτη* bei Luk. 3, 2: *αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμον. τ. Κυρ.*, denn Lukas soll nach Z. p. 188 u. 189 damit ausdrücken wollen die erste von Quir. als Statthalter Syriens abgehaltene Schatzung im Unterschied von der zweiten durch denselben Quirinius in seiner zweiten Statthalterschaft abgehaltenen. Wir wollen uns nicht dabei aufhalten, daß hier *πρώτη* im Sinn von *προτέρα* gefaßt werden müßte, denn dieß wäre allerdings nicht unmöglich, wie die von Huschke (Ueber den Census p. 83 ff.) beigebrachten Beispiele zeigen. Und ebenso wollen wird die sprachlich-formelle Anforderung nicht allzusehr premiren, daß Lukas in diesem Fall hätte sagen müssen: *πρώτη τῶν ὑπὸ* (oder *ἐπὶ*) *Κυρ.* Der Hauptgrund ist vielmehr der bereits angegebene, daß nemlich diese sogenannte erste Schatzung überhaupt nicht von Quir. abgehalten worden, sondern bloß die spätere, ins Jahr 6 n. Chr. fallende. Also kann Lukas überhaupt nicht von einer ersten Schatzung des Quirinius im Unterschied von einer zweiten desselben Mannes reden wollen. Aber was soll denn der Beisatz *πρώτη* bedeuten? Zumpt findet (p. 188) daß außer der seinigen noch zwei Erklärungen in abstracto aufgestellt werden könnten, daß aber beide in concreto unstatthaft seien, nemlich die eine dahin gehend, daß dieses überhaupt die allererste Schatzung gewesen, welche je in Judäa stattfand, die zweite dahin, daß es die erste unter römischer Herrschaft gewesen sei. Bezüglich der erstern Erklärung nun geben wir Z. zu daß sie unrichtig wäre weil mit einer positiven That-

sache im Widersprnch stehend. Nicht so bezüglich der zweiten wenn er p. 189 sagt, es liege ihr der falsche Gedanke zu Grunde, daß fortan in regelmäßigen Zwischenräumen römische Schatzungen in Judäa gehalten worden. Dieser Gedanke wäre freilich falsch, aber er liegt keineswegs nothwendig dieser zweiten Erklärung zu Grunde. Vielmehr kann man auch dann schon diese Schatzung als erste unter römischer Herrschaft fassen, wenn man nur wenigstens voraussetzt, daß überhaupt in späterer Zeit noch mehrere oder zum allerwenigsten noch eine römische Schatzung in Judäa stattgefunden. Daß aber letztere Voraussetzung richtig ist, zeigt ja eben die oben besprochene Angabe des Josephus über die ungefähr 16 Jahre später vorgenommene zweite Schatzung und die Möglichkeit, daß auch dieser noch mehrere folgten ist von Z. selbst zugegeben (p. 189). Somit braucht man zur Erklärung des πρώτη bei Lukas weder die Annahme der Vereinigung des Censitor- und Statthalteramts noch die einer zweiten syrischen Statthalterschaft des Quirinius herbeizuziehen, von welchen, wie wir oben gesehen, die eine so unbewiesen ist wie die andere. Dagegen erscheint uns als sehr interessant sein Wahrscheinlichkeitsbeweis für den ganz verschiedenen Charakter der beiden Schatzungen (p. 190—207), woraus sich nicht bloß aufs Neue die Unmöglichkeit ergibt, daß Lukas beide miteinander verwechselt haben könnte, sondern auch die Erklärung und Bestätigung mehrer Einzelheiten, welche Lukas bezüglich der ersten Schatzung angibt, namentlich daß Joseph auch Maria seine Vermählte mitnehmen mußte und daß sie nach Bethlehem (nicht nach Jerusalem) zu gehen hatten (cf. p. 194 f. 208 f.).

Indem nun Zumpt im folgenden 8. Kapitel daran

geht, aus der im Bisherigen festgestellten Thatsache der von Lukas erwähnten Statthalterschaft des Quirinius und der gleichzeitigen Schatzung die chronologischen Resultate für die Bestimmung des Geburtsjahres Christi zu ziehen, tritt ihm eine neue Schwierigkeit entgegen. Indem nämlich Lukas sagt, daß die mit der Geburt Christi gleichzeitige Schatzung in die Statthalterschaft des Quirinius falle, so scheint er in Widerspruch zu kommen mit seinen eigenen Angaben und denen der anderen Evangelisten: daß Christus zur Zeit des Königs Herodes geboren worden sei. Quirinius konnte nämlich erst nach dem Tode des Herodes nach Syrien kommen, da nach dem Zeugniß des Josephus und des Tacitus (Hist. 5, 9) nach dem Tode dieses Königs (anno 4 v. Chr) Quintilius Varus die Funktionen eines Statthalters von Syrien ausübte. Diesen Widerspruch, den schon Viele, neuerdings auch Mommsen, unbedenklich dem Lukas Schuld gegeben, sucht Zumpt auf eigenthümliche Weise zu lösen. Er weist darauf hin, daß Lukas nur bei Erwähnung der Schatzung, nicht aber auch bei Erwähnung der Geburt Christi von dem Statthalter Quirinius spreche, also zunächst blos die Schatzung, nicht auch die Geburt Christi selbst nach ihm datire (p. 209). Diese Datirung auch auf Christi Geburt zu beziehen wäre nach Zumpt blos dann nöthig, wenn die Schatzung an einem Tag beendigt worden; habe aber dieselbe länger gedauert, was schon aus inneren Gründen wahrscheinlich sei (p. 214), so konnte leicht während derselben ein Wechsel in der Person des syrischen Statthalters eintreten, so daß die Schatzung, obwohl Lukas sie nach Quirinius datirt, doch schon unter seinen Vorgängern, also noch zu Lebzeiten des Königs Herodes, begonnen haben konnte. Diese Möglichkeit werde

zur Gewißheit durch die Angabe Tertullian's, daß Sentius Saturninus, der 2te Vorgänger des Quirinius, als Statthalter Syriens (vom Jahr 9 v. Chr. an) um Christi Geburt Schatzungen in Syrien abgehalten. Diesen Beweis können wir nicht als stichhaltig anerkennen, denn da nach unserer oben bewiesenen Auffassung Censitur und Statthalter niemals identisch waren, so liegt für uns in dem Ausdrucke Tertullian's (census actus per Saturn.), wodurch er ihn als censitor bezeichnet, eben die Andeutung, daß diese Schatzung des Quirinius nicht in die Zeit seiner eigenen Statthalterschaft falle, sondern in die eines anderen, sei es nun die des Quint. Varus oder, wie schon Sanclemente annahm und ebenso Ideler, die des Quirinius selbst, wovon nachher. Ist sonach in unseren Augen dieses angebliche äußere Zeugniß für einen so frühen Beginn der Schatzung hinfällig, so erscheint uns die Annahme einer so langen Dauer derselben (vom Statthalter Saturninus bis auf Quirinius d. h. vom Jahr 9—3 v. Chr.) auch aus inneren Gründen unwahrscheinlich, so z. B. schon wegen des relativ kleinen Umfangs des Schatzungsbezirks Judäa. Endlich hätte nach unserer Meinung Lukas, wenn Christus (wie Zumpt p. 224 annimmt) schon in der mit Saturninus' Statthalterschaft zusammenfallenden Schatzungsperiode geboren wäre, wohl auch die ganze Schatzung nicht erst nach Quirinius datirt, der ja hienach von der Zeit der Geburt Christi durch die dazwischen liegende Statthalterschaft des Quint. Varus gänzlich getrennt wäre. So ist es denn, wie uns scheint, dem Verfasser durch seine wenn auch sehr interessante Combination nicht gelungen, den oben angegebenen scheinbaren Widerspruch zu lösen, und wir können an dieser Stelle unser Bedauern nicht unterdrücken,

daß Zumpt dem Lösungsversuch Aberle's (Quartalschr. 1865 p. 128 ff. und 1868 p. 45 ff.) keine Beachtung schenkte. Letztere Combination hat schon für den ersten Anblick vor der Zumpt'schen das voraus, daß sie nicht zu abstrahiren braucht von der nächstliegenden und natürlichsten Auffassung der Lukasstelle (2, 2), wornach der Evangelist sowohl die Schatzung als auch die Geburt Christi in die Statthalterschaft des Quirinius versetzen will. Vielmehr geht sie gerade von dieser Auffassung aus und sucht die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit nachzuweisen, daß Quirinius schon in der letzten Zeit des Königs Herodes im juridischen Sinne Statthalter von Syrien gewesen, obwohl damals faktisch Q. Varus noch die Funktionen eines solchen ausübte, ein Fall der nach Tacit. A. I. 80 unter Tiberius sehr häufig vorkam und eben darum schon unter Augustus nicht unerhört gewesen sein kann. Zumpt führt auch selbst, wiewohl in einem ganz anderen Zusamenhang ein recht schlagendes Beispiel dieser Art an (p. 265), das wir nachher noch besprechen müssen. Wir bemerken hier nur noch, daß Zumpt durch Anführung dieses Beispiels ein wenn auch ganz unfreiwilliger Bundesgenosse Aberles gegenüber den Tiraden Hilgenfelds geworden ist, welch letzterer ein solches Faktum einfach als unmöglich zu erklären beliebt hat! Hat Z. im 2. Abschnitt das Resultat gewonnen, daß Christi Geburt in die Statthalterschaft des Saturninus, näherhin in das Jahr 8 oder 7 v. Chr. fällt p. 224, so sucht er dasselbe im 3. und letzten Abschnitt noch näher dahin zuzuspitzen, daß speziell das Jahr 7 das wahre Geburtsjahr sei. Die Beweisgründe dafür sind sehr mannigfaltig, zum Theil ziemlich weit hergeholt. Zunächst constatirt er, daß der Anfang des J. 4 v. Chr. der späteste Termin sei, bis zu welchem möglicher Weise Christi Geburt

herabgerückt werden könnte, weil Herodes im April desselben Jahres starb, bemerkt aber sogleich daß man thatsächlich nicht so weit herabgehen dürfe wegen der vielen und längere Zeit beanspruchenden Ereignisse, welche zwischen Christi Geburt und Herodes Tod noch hineinfallen, wie die Reise und Ankunft der 3 Weisen, das Warten des Königs auf ihre Rückkunft zu ihm, der Kindermord und die Flucht nach Aegypten. Allein wie weit die 3 Weisen herkamen, ist ja nicht bekannt und daß der Stern der sie zur Reise veranlaßte, ihnen schon vor der Geburt Christi erschienen, wird von Z. selbst angenommen (p. 305), jedenfalls scheint auch ihre Frage nach dem neugeborenen König der Juden auf eine Ankunft bald nach der Geburt hinzuweisen. Ferner auf ihre Rückkunft wartete sicherlich der von höchster Unruhe gequälte König gar nicht lange, sondern gab alsbald den Mordbefehl; endlich die Flucht nach Aegypten war ohne Zweifel eine sehr eilige. Also scheint uns kein Grund vorzuliegen, weßwegen man mit der Ansetzung der Geburt Christi über das Jahr 5 v. Chr. hinaufgehen sollte.

Im 4. Kap. versucht es Z. durch Festsetzung des Todesjahrs Christi ein Resultat für Bestimmung seines Geburtsjahres zu gewinnen. Den Tod Christi aber glaubt er spätestens in das Frühjahr 32 nach Chr. setzen zu sollen. Bis auf jenen Zeitpunkt nemlich sei während einer Reihe von Jahren kein kaiserlicher Statthalter in Syrien gewesen, weil der ernannte Statthalter Aelius Lamia in Rom zurückbehalten wurde, daß aber der Tod Christi wirklich in diese statthalterlose Zeit falle, darauf weise hin das Stillschweigen der Evangelisten über die Person des damaligen syrischen Statthalters. Das ist wirklich ein eigenthümlicher Schluß. Um ihn einigermassen concludent zu machen, hätte

Z. nachweisen müssen daß die Evangelisten im Falle der Anwesenheit eines Statthalters durchaus veranlaßt gewesen wären ihn zu nennen, daß dagegen durch seine Abwesenheit ihnen ein Grund gegeben war ihn nicht zu nennen.

Was nemlich letzteres betrifft, so war sein Name wenigstens zur Datirung eines Ereignisses eben so gut geeignet wie wenn er in Syrien anwesend gewesen, denn trotz seiner Abwesenheit war er doch im juridischen Sinne Statthalter von Syrien, gerade so gut wie Pompejus ein Mal Statthalter von Spanien war, während er selbst in Rom blieb und die Provinz durch seine Legaten verwalten ließ. Ferner eine etwaige Anfrage wegen des über den Heiland auszusprechenden Urtheils, wie solche nach Z. im Fall seiner Anwesenheit in Syrien gewiß stattgefunden hätte, konnte im Nothfall an den in Rom weilenden gerichtet werden. Uebrigens war eine solche sicherlich in keinem Fall nöthig, denn der Procurator Pontius Pilatus hatte eben so gut wie sein Vorgänger Coponius die von Josephus letzterem zugeschriebene ἐξουσία ἐπὶ πᾶσι (Ant. 18, 1, 1) oder ἐξουσία μέχρι τοῦ κτείνειν (B. J. 2, 8, 1). Damit haben wir auch Zumpts Annahme abgethan, daß der Prokurator erst in Folge der Abwesenheit des syrischen Statthalters soviel in seine Hand bekommen habe, um über den Heiland nach eigenem Ermessen entscheiden zn können.

Dagegen ist von großer Wichtigkeit die von Z. p. 271 angeführte Angabe Tertullians, daß Christus gestorben sei unter dem Consulat der beiden Gemini (Rubelius u. Fufius) d. h. im Jahr 29 nach Chr. Daß nemlich diese Angabe aus einer selbstständigen Quelle entnommen und nicht blos das Resultat einer Berechnung auf Grund der evangelischen Angaben sei, ergibt sich sofort daraus daß sie im Wider-

spruch zu stehen scheint mit den chronologischen Angaben der Evangelisten. Der Widerspruch besteht darin, daß dieses Jahr 29 größtentheils zusammenfällt mit dem 15. Regierungsjahr des Kaisers Tiberius, in welches von Lukas der Beginn des öffentlichen Auftretens Jesu gesetzt wird, so daß hienach Anfang und Ende der Lehrthätigkeit Jesu zusammenfallen würde, während dieselbe einen Zeitraum von mehreren Jahren einnehmen muß. Dieser Widerspruch wird nach Z. gelöst durch eine von der gewöhnlichen abweichende Zählung der Regierungsjahre des Tiberius, indem man seinen Regierungsantritt nicht erst vom Tod des Augustus an datirt, sondern schon von dem Zeitpunkt an, wo er auf Veranlassung des Augustus von Senat und Volk zum Mitregenten (collega imperii Tac. A. I. 3) ernannt wurde, ein Factum welches allem Anschein nach ins J. 11 n. Chr. (nach andern a. 12) fällt. Diese Annahme ist keineswegs neu, aber von Z. aufs neue gebührend hervorgehoben und begründet und gegen vielerlei Bedenken gesichert worden. Ihr zufolge fällt das 15. Regierungsjahr des Tiberius in's J. 26 n. Chr. und bleiben somit volle 3 Jahre für Jesu Lehrthätigkeit bis zu seinem Tode im J. 29 n. Chr. Was nun die Geburt Christi betrifft, so sollte man, da ja Christus bei seinem Auftreten (im J. 26 n. Chr.) als ungefähr 30jährig bezeichnet wird, erwarten, daß Zumpt sie hienach nicht weiter als in das J. 5 v. Chr. zurücksetzen werde. Allein merkwürdiger Weise bleibt er bei seiner schon erwähnten Ansetzung auf das J. 7 v. Chr. aus Gründen deren Unstichhaltigkeit Ref. schon oben angedeutet, nemlich einerseits wegen der in diese Zeit fallenden Statthalterschaft des Saturninus und andererseits wegen der zahlreichen Ereignisse, welche zwischen Christi Geburt und Herodes Tod in der

Mitte liegen. Wir brauchen deßhalb kein Wort mehr darüber zu verlieren und bemerken nur noch, daß uns auch der astronomische Beweis nicht sehr imponirt, den er noch zu guter Letzt als Bestätigung des bereits festgestellten Resultats anführt, nemlich die von Kepler zum ersten Male aufgestellte Berechnung, wonach im J. 7 v. Chr. eine besonders auffallende Planetenconjunctur stattgefunden, die mit dem Stern der Weisen zusammenfiele. Ist nicht am Ende auch schon Balaams Weissagung von dem aus Jakob aufgehenden Sterne einfach des Resultat einer astronomischen Berechnung gewesen? Das möge sich jeder selbst zurechtlegen. Ref. kann wie gesagt das Zumpt'sche Schlußresultat nicht als ganz richtig anerkennen und nimmt daher vom Ganzen denselben Eindruck mit, der sich ihm auch im Schlusse einzelner Partien öfter aufgedrängt, daß nemlich das Ergebniß der Mühe nicht ganz entspricht, die auf dessen Eruirung verwendet worden, sowie daß überhaupt die ganze vorliegende Frage noch keineswegs zu völlig abschließender Lösung gelangt ist. Jedenfalls aber nimmt Zumpts Schrift in der Literatur über diesen Gegenstand eine hervorragende Stelle ein und enthält nicht blos eine reiche Materialiensammlung, sondern regt auch das Interesse für die vorliegende und für einschlägige Fragen nach allen Seiten so lebendig an, daß theologische wie philologische Leser es mit Nutzen und Befriedigung aus der Hand legen werden.

II.

Recensionen.

1.

Das Papiasfragment. Exegetische Untersuchung des Fragmentes (Eusebius Hist. eccl. III; 39, 3—4) und Kritik der gleichnamigen Schrift von Lic. Dr. Weiffenbach von Dr. **Carl L. Leimbach**, Lic. theol. past. extraord. und ord. Gymnasiallehrer zu Bonn. Gotha. Perthes. 1875. XVIII 129 S. 8.

Die Papiasfrage wurde in neuerer Zeit so häufig erörtert, daß man beinahe von einer Papiasliteratur zu reden versucht ist, und die vorliegende Schrift reiht sich, wie auf dem Titel angedeutet ist, an die jüngst erschienene bezügliche Untersuchung von Weiffenbach an. Der Verf. gelangt in allen Hauptpunkten zu dem entgegengesetzten Resultat und seine erklärende und darum bisweilen absichtlich freie Uebersetzung des Fragmentes ist folgende: „Ich werde ferner nicht anstehen (sagt nämlich Papias in der Einleitung zu seiner *λογίων κυριακῶν ἐξήγησις*), zu deinem Genuß auch alles das, was ich einst von den „ehrwürdigen Vätern" schön lernte und genau einprägte, meinen Erläuterungen einzuverleiben (L. zieht die Lesart *συγκατατάξαι* der Variante *συντάξαι* vor), indem ich für die Glaubwürdigkeit dieser

Mittheilungen fest einstehe. Denn es war mir nicht um möglichst Vieles zu thun, nach Art der meisten, sondern es zog mich zu den Lehrerrn der Wahrheit und zwar nicht zu denen, welche die von dem Herrn dem Glauben gegebenen Anweisungen mittheilen und welche von der schlechthinigen Wahrheit ausgegangen sind (παραγινομένοις st. παραγινομένας). So oft aber auch irgend einer, welcher den „ehrwürdigen Vätern“ nachgefolgt war, kam, so forschte ich ihn aus nach den Aussprüchen der Väter: was Andreas, oder was Petrus gesagt habe, oder was Philippus oder was Thomas oder Jakobus oder was Johannes oder Matthäus, oder welcher andere (ἤ τίς ἕτερος st. ἤ τις ἕτερος) von den Herrnschülern das gesagt habe, was sowohl Aristion als auch der Presbyter Johannes, die Herrnschüler, sagen, denn ich nahm an, daß das aus den Büchern Schöpfbare mir nicht so viel nütze, als das, was ich aus der unmittelbaren directen Rede schöpfen konnte.“ Die „ehrwürdigen Väter“, die πρεσβύτεροι des Papias, sind ihm die Jünger des Herrn oder die Herrnschüler mit Einschluß der Apostel, oder das erste Traditionsglied, während die Apostelschüler das zweite sind, und der πρεσβύτερος Ἰωάννης ist ihm daher identisch mit dem Apostel Johannes und nicht eine von diesem verschiedene, aber ihm gleichzeitige und wie er in Ephesus lebende und daselbst begrabene Person, zu der ihn, um einen nicht-apostolischen Verfasser für die ihm unangenehme Apokalypse zu gewinnen, Eusebius machte und damit den Grund zu einer bis zur Stunde sich fortziehenden Controverse, bezw. Verwirrung legte. Der Vater der Kirchengeschichte trägt an ihr freilich nicht allein die Schuld. Der tiefere Grund der verschiedenen Auffassung unseres Fragmentes ist seine theilweise Doppelsinnigkeit, die ganz

wie dazu geschaffen ist, zumal wenn noch andere als rein sachliche Interessen ins Spiel kommen, die Kritik herauszufordern. Wie Eusebius im Gegensatz zu Irenäus, der ihn adv. haer. V c. 34, 4 einfach Ἰωάννου ἀκουστής, d. i. wie L. aus seinem Sprachgebrauch beweist, einen Hörer des Apostels Johannes nennt, den Papias aus dem Kreis der Apostelschüler herausnahm und zu einem Schüler des „Presbyters" Johannes erniedrigte, so wollte man ihn in neuerer Zeit vornehmlich insofern dem Apostel Johannes entziehen, als ihm dessen Evangelium unbekannt gewesen sein sollte, und diesen Bestrebungen tritt der Verf. im vierten Theil seiner Schrift ebenso mit Entschiedenheit als Sachkenntniß entgegen. Unterliegen auch, wie er selbst anerkennt, einzelne seiner Beweise für sich betrachtet einigen Bedenken, so ist doch ihr Gesammtgewicht nicht zu unterschätzen und er erklärt es mit Recht zum Mindesten als höchst wahrscheinlich, daß das Johannesevangelium für Papias kein unbekanntes Buch war und daß es von ihm gekannt und benützt wurde. Doch will er nicht gerade auf diesem Resultat bestehen. Er ist vielmehr geneigt, als Friedenspreis in der Johannesfrage die Neutralität des Papiasfragmentes anzubieten. „Wir verlieren", schließt er seine gründliche und scharfsinnige Untersuchung, „in jener Frage noch nicht, wenn wir auf Papias verzichten. Vom Kampfplatz werden wir aber nur in diesem Falle weichen, wenn ihn die Gegner verlassen. Entbehren könnten wir Papias, an die Gegner abtreten werden wir ihn nicht, auch nicht ein einziges Wort des Fragmentes. Das thäten wir nach verlorener Schlacht. Noch aber ist Schlacht und Posten nicht verloren —; ich hoffe mehr: nicht verloren, sondern bald gewonnen!" Indem ich

bezüglich des Einzelnen auf die Arbeit selbst verweise, hebe ich zum Schluß noch hervor, daß der Verf. in seiner Streitschrift die für eine wissenschaftliche Arbeit geziemende Mäßigung zu bewahren suchte.

Funk.

2.

Lehrbuch der **Kirchengeschichte** für Studirende. Von **F. X. Kraus,** Doctor der Theologie und Philosophie, Prof. an der Universität Straßburg. Dritter Theil. Neuzeit. Trier. Lintz. 1875.

Δοκίμιον ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας χάριν τῶν περὶ θεολογίαν σπουδαζόντων ὑπὸ Α. Διομήδους Κυριακοῦ. Ἀθῆναι. 1872. 454 S. 8.

1) Die Kraus'sche Kirchengeschichte liegt uns mit diesem Theil ganz vor und wir verweisen, was Anlage und Methode sowie Vorzüge dieses Lehrbuches anlangt, auf die Besprechung der beiden früheren Theile in Jahrgang 1872 und 1875 der Q.Schr. Der dritte Theil oder die Neuzeit beginnt nicht, wie es sonst üblich ist, mit dem Jahr 1517, sondern mit dem Jahr 1453, dem Jahr der Eroberung Constantinopels durch die Türken und der Verf. glaubte sich zu dieser Anordnung entschließen zu sollen, um in der Anlage schon die Bedeutung zum Ausdruck zu bringen, welche Renaissance und Humanismus für die Neuzeit haben. Der Zeitraum zerlegt sich in drei Perioden und die zweite beginnt mit dem Jahr 1648, die dritte mit dem Jahr 1789. Da der Verf. den Anfang der ersten Periode um mehr als

ein halbes Jahrhundert vorrückte, so mochte er sich um so eher veranlaßt fühlen, ihr mit dem Jahr 1648 eine Grenze zu setzen. Ref. hält es für angemessener, die bisherigen Grenzscheiden zwischen Mittelalter und Neuzeit vorerst — nach einigen Jahrhunderten wird jenes wenigstens in der Weltgeschichte, wenn auch nicht in der Kirchengeschichte, wahrscheinlich bis zur französischen Revolution ausgedehnt werden — beizubehalten, dem Jahr 1648 seine herkömmliche Stellung zu nehmen, da der dreißigjährige Krieg mit dem westphälischen Frieden nur für die Kirchengeschichte Deutschlands, nicht auch der übrigen Länder von größerer Bedeutung ist, und die erste Periode der Neuzeit bis zum Jahr 1789 gehen zu lassen.

Wichtiger als dieser Punkt dürfte ein anderer sein. Wie mir scheint, ist die Stoffvertheilung in diesem Band keine ganz gleiche, wurden Dinge ausführlich behandelt, die kürzer abgethan werden konnten, und umgekehrt auf Gegenstände nur oberflächlich eingegangen, die einer größeren Aufmerksamkeit würdig waren. Zu letzteren rechne ich namentlich die schweizerische Reformation, besonders die von Genf, bei der die Schrift von Kampschulte mehr zu berücksichtigen gewesen wäre; die Reformation von England, bei der der Cardinal Wolsey, dessen Politik auf die Ehescheidungsgelüste Heinrichs VIII keineswegs ganz ohne Einfluß war, völlig unerwähnt bleibt, während die Frauen dieses s. g. Reformators sämmtlich genannt werden; den westphälischen Frieden, den Jansenistenstreit, die französische Revolution; zu ersteren die Geschichte des Jesuitenordens, die Geschichte des katholischen Cultus, indem mir Bemerkungen wie: Pius IX habe das Fest Mariä Heimsuchung am 31. Mai 1850 zu einem festum duplex secundae classis erhoben und ebenso für die Feste der hl. Titus, Timotheus, Igna-

tius von Antiochien, Polykarp und Bonifacius eine Rangerhöhung angeordnet, für ein Lehrbuch der Kirchengeschichte als überflüssig erscheinen, die Geschichte der katholischen Wissenschaft im 19. Jahrhundert, der nicht weniger als 16 Seiten gewidmet sind. Die Uebersicht, die von der katholischen Literatur gegeben wird, ist überdieß trotz ihrer relativen Ausführlichkeit theilweise unverständlich. Dieselben Namen kehren unter verschiedenen Rubriken bisweilen drei und viermal wieder und doch wird der Schüler mit den bloßen Namen der Verfasser kirchenhistorischer Monographien S. 592 nicht viel anzufangen wissen.

Zu diesen Desiderien, die ich mir dem gelehrten H. Verfasser zur Berücksichtigung in einer neuen Auflage vorzutragen erlaube, gesellen sich noch einige Versehen, auf die ich in der gleichen Absicht aufmerksam mache. Zu erwähnen ist bei Savonarola die deutsche Bearbeitung des Werkes von Villari, bei Luthers Geburt die Controverse über das Jahr, bei Ignatius von Loyola die Pilgerreise nach Jerusalem, unter den Moralisten des 16. u. 17. Jahrhunderts Soto und Lugo, bei Michael Molinos der Schauplatz des durch ihn erregten Streites, da er sonst von jedermann in seiner Heimath Spanien gesucht wird, S. 454 Franz Berg und die Monographie Schwabs, S. 555 Jager, l'histoire de l'église de France pendant la révolution. Zu corrigiren ist endlich das Stiftungsjahr der Universität Tübingen 1482 st. 1477, das Datum der Gefangennehmung Pius' VII 10/11. Mai st. 5/6. Juli, die Uebersetzung von Port-royal des champs mit P. vor der Stadt, da die Lage eines 4 bis 5 Stunden von Paris entfernten Klosters kaum so zu bezeichnen sein dürfte, die Zahl 2—3000 für die Opfer der religiösen Unduldsamkeit unter

Maria der Katholischen, da sie um eine Null zu hoch gegriffen sein dürfte.

Ich schließe diese Anzeige mit der Bemerkung, daß, wie mir mitgetheilt wurde, das Kraus'sche Lehrbuch in's Italienische übersetzt wird.

2) Wenn die in zweiter Linie genannte Kirchengeschichte auch schon vor 4 Jahren erschien, so ist sie immerhin die neueste griechische und insofern mag ihre Anzeige in dieser Zeitschrift gerechtfertigt sein, wenn sie gleich etwas spät kommt. Das Lehrbuch ist nach Anlage und Methode unsern Lehrbüchern im Wesentlichen gleich und der Verf., Professor der Theologie in Athen, zeigt sich als einen ziemlich guten Kenner der lateinischen, deutschen und französischen Literatur. Die Hilfsmittel, die er benützte, gehören vorwiegend fremden Völkern und Sprachen an und ihre Aufzählung vor jedem Capitel nimmt gegenüber den einheimischen Schriften weitaus den größeren Raum ein. Bekannte deutsche Namen begegnen uns hier in der Form von *Στόλβεργ*, *Μέλερ*, *Δρεϋ*, *Σταυδενμαῄιερ*, *Χίρσχερ*, *Κοῦν*, *῞Εφελε*, *Δέλιγγερ*, *῞Ανεβεργ*, *῎Αλτσογ* u. s. w. Dabei mangelt es nicht an Schreib- und ähnlichen Fehlern und werden werthlose Schriften und Ausgaben neben brauchbaren und guten angeführt, wie sie eben zur Kenntniß des Verf. gelangten. Diese Mängel mögen indeß auf sich beruhen. Im Uebrigen ist dem Verf. das Zeugniß nicht vorzuenthalten, daß er mit der deutschen theologischen Wissenschaft ziemlich vertraut ist.

Was die Disposition des Stoffes anlangt, so theilt er die Geschichte der Kirche in vier Perioden ein und läßt die erste bis zum Mailänder Edict v. J. 313, die zweite zum Beginn der Kirchenspaltung zwischen dem Morgen- und Abendland

oder bis zum Jahr 860, die dritte bis zum Untergang des oströmischen Reiches im Jahr 1453, die vierte bis zum Jahr 1870 reichen. Die einzelnen Perioden zerlegt er in eine Reihe von Capiteln und handelt z. B. in der ersten Periode 1) von der Gründung und Ausbreitung der Kirche, 2) von der kirchlichen Lehre und ihren Gegensätzen, den Häresien und Schismen, 3) von der theologischen Wissenschaft (φιλολογία), 4) von der Verfassung der Kirche, 5) von dem kirchlichen Leben und dem christlichen Cult. Von einer Kritik glaube ich Umgang nehmen zu sollen und ich bemerke zum Schluß nur noch, daß ich über innere Fragen der griechischen Kirche, derentwegen ich hauptsächlich nach der Schrift gegriffen, den gewünschten Aufschluß vielfach nicht gefunden habe. Eine solche Frage ist die Zeit der Einführung des Ehezwanges für die griechische Geistlichkeit. Daß der Ehezwang für den Klerus der griechischen Kirche besteht und daß in derselben Niemand zum Subdiakon geweiht wird, der nicht zuvor eine Frau genommen, erfahren wir aus dem Compendium des kanonischen Rechts (§ 177) des Erzbischofs Schaguna von Siebenbürgen (Hermannstadt 1868). Die Zeit seiner Anordnung wird aber in der Regel mit Stillschweigen übergangen und der Verf. berührt nicht einmal die Sache selbst. Ich konnte nur in Erfahrung bringen, daß die Neuerung im 12. Jahrhundert noch nicht bestand. Balsamon kennt noch das alte Recht, indem er bemerkt, daß die Subdiakonen und Diakonen, die unverheirathet die Weihe empfangen, zum ehelosen Leben verpflichtet seien und daß sie, wenn sie nach der Ordination heirathen, mit Absetzung bestraft werden, und nur darin hatte sich zu seiner Zeit eine Aenderung vollzogen, daß der Bischof ohne Verlust seines Amtes dem Geweihten die Ehe

nicht mehr gestatten konnte, während ihm nach dem 10. Kanon der Synode von Ancyra v. J. 314 diese Vollmacht zustand (Constit. eccles. coll. lib. III tit. 1 c. 1 und 2. Migne Patrol. curs. compl. s. gr. CXXXVIII 1263. 1278). Aber bald darauf scheint der Umschwung erfolgt zu sein. Wenigstens wurde bereits durch eine russische Synode im Jahr 1274 verordnet, daß nur jener, der mäßig und keusch gelebt und eine Jungfrau geheirathet habe, solle die Weihe empfangen dürfen. (Strahl Geschichte der russischen Kirche 260—262. Die Kanones dieser Synode bei Cultschinski Specimen eccles. ruthenicae. Romae 1733.)

Funk.

3.

Dissertatio qua **Barnabae epistola** interpolata demonstretur auctore **Carolo Heydecke** seminarii homiletici guelferbytani sodali etc. Brunsvigae 1874. 79. 8.

Die Auffindung des Codex Sinaiticus lenkte die Aufmerksamkeit der Gelehrten in neuerer Zeit wiederholt auf den Barnabasbrief hin. Weizsäcker (Zur Kritik des Barnabasbriefes aus dem Codex Sinaiticus 1863), Volkmar (Monumentum vetustatis christianae ineditum 1864), Hilgenfeld (Novum testamentum extra canonem receptum. Fascic. II. Barnabae epistula 1866) und Kayser (Ueber den sogenannten Barnabasbrief 1866) beschäftigten sich mit ihm in unmittelbarerer Zeitfolge. Ihnen

schlossen sich, um von den in Zeitschriften erschienenen Abhandlungen gar nicht zu reden, Müller (Erklärung des Barnabasbriefes 1869) und Riggenbach (der sogenannte Brief des Barnabas 1873) an und vor anderhalb Jahren erschien vorliegende Dissertation, die aus einer in Leipzig gestellten Preisaufgabe hervorgieng. Ihr Verfasser betritt einen andern Weg als die eben angeführten Männer. Wenn er auch die Interpolationshypothese Schenkels verwirft, sofern die Kapitel VII—XII und XV—XXI die Zuthat einer fremden Hand sein sollten (Theolog. Stud. und Kritiken 1837) und die Kritik als vollkommen zutreffend anerkennt, die ihr Hefele angedeihen ließ (Qu.-Sch. 1839), so hält er doch an dessen Grundanschauuung fest, daß der Brief in der uns vorliegenden Gestalt von zwei Verfassern herrühre, und nimmt nur eine andere Scheidung zwischen ächten und unächten Bestandtheilen vor. Als ursprünglich erscheinen im die Kapitel I—IV und XIII—XXI, die übrigen V bis XII als Einschiebsel und die ursprüngliche Anlage des Briefes, der aus einem didaktischen (c. 1—17) und paränetischen (c. 18—21) Theil besteht, war nach ihm die, daß der erste Theil die Kapitel I—III und XIII—XVI, der zweite die Kapitel IV und XVII—XXI umfaßte, so daß der Interpolator nicht bloß Neues zu dem Vorgefundenen hinzufügte, sondern auch dessen Ordnung verschob, indem er dem vierten Kapitel, welches anfänglich hinter dem sechszehnten stand, seine jetzige Stellung anwies.

Die Hauptgedanken der Abhandlung sind folgende. Der Barnabasbrief sei kein einheitliches Ganzes; seine einzelnen Theile zeigen vielmehr eine so große Verschiedenheit, daß sie unmöglich einem und demselben Verfasser sollten zugesprochen werden können. Die ächte Schrift habe durchweg

ein judenchristliches Gepräge und Verfasser wie Adressaten gehören dem Kreis der Judenchristen an; die Interpolation rühre von einem Heidenchristen her und verrathe eine den Juden feindliche Absicht. Der Gegensatz erhelle schon aus der Verschiedenheit der Anschauungen über Verfasser und Adressaten, indem Hefele (das Sendschreiben des Apostels Barnabas 1840) einen Judenchristen an Judenchristen, Hilgenfeld einen Heidenchristen an Heidenchristen schreiben lasse und Weizsäcker und Müller einen gemischten Leserkreis annehmen, und er lasse sich nur hinlänglich erklären mit der Annahme von zwei Verfassern, eines judenchristlichen und eines heidenchristlichen, von denen der eine beweisen wollte, die jüdische Religion, giltig bis zur Zeit Christi, sei durch den neuen Bund abgeschafft worden, während der andere der judaistischen Forderung gegenüber, daß alle Christen die jüdischen Satzungen zu beobachten hätten, darzuthun suchte, dieselben seien niemals giltig und stets nur soweit von Bedeutung gewesen, als sie auf Christus und sein Reich vorbereiteteten. Wie das Thema, so sei auch das Beweisverfahren in beiden Theilen verschieden und nicht minder weise die Disposition auf eine fremde Hand hin. Barnabas habe im Sinn gehabt, vom Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen zu handeln (c. 1) und die jetzige Anlage des Briefes stimme mit diesem Plane ganz und gar nicht überein. Auf die Erörterung des Vergangenen in c. 2—3 (und 13—16) folge die Erörterung des Gegenwärtigen in c. 4, in c. 5—12 werde auf diesen Gegenstand keinerlei Rücksicht mehr genomen noch werden die Unglücksfälle berührt, die den Anlaß zum Schreiben gegeben haben, und das Zukünftige werde erst in c. 17 behandelt. Der Brief zerfalle somit in zwei wesentlich verschiedene Theile und der ursprüng-

liche Kern, der den Apostel Barnabas zum Verfasser habe und in dem Kanon des neuen Testamentes Aufnahme gefunden hätte, wenn er nicht interpolirt worden wäre, sei bald nach der Zerstörung Jerusalems im Jahr 70 oder 71, die fremde Zuthat in den Jahren 119 bis 122 entstanden.

Die Abhandlung ist bündig und anregend geschrieben und zeugt ebensowohl von Fleiß als von Scharfsinn, aber eine überzeugende Wirkung vermochte sie bei mir nicht hervorzubringen. Wie mir scheint, ließ sich der Verfasser von der Verschiedenheit der bisherigen Ansichten über Autor und Adressaten zu sehr einnehmen und trat er so mit einer vorgefaßten Meinung an den Brief heran, um jenen Gegensatz in ihn hineinzulesen. Derselbe kam mir bei einer unbefangenen Lectüre nicht zum Bewußtsein und die Auffassung des alten Testamentes erschien mir in beiden Theilen im Wesentlichen als dieselbe. Die alte Gesetzesreligion oder die wörtliche Auffassung der mosaischen Satzungen wird auch schon in dem vermeintlich ursprünglichen Theil als in sich selbst nichtig dargestellt und daß der Ausdruck *καταργεῖν* in c. 2 und 16 nicht etwa besonders zu betonen ist, zeigte seine Anwendung in c. 9. Haben wir dort gleichsam die negative Seite der Gnosis, die den Lesern vermittelt werden sollte, so reiht sich daran von c. 5 an ganz ungezwungen die positive, daß der einzige und wahre Bund Gottes mit der Menschheit das neue Testament sei, und c. 4 läßt sich sehr wohl als eine Ueberleitung dazu auffassen. Wenn man in den Anfangsworten dieses Capitels je mit dem Verf. die Ankündigung erblicken will, daß im Folgenden vom Gegegenwärtigen (*περὶ τῶν ἐνεστώτων*) gehandelt werden solle, was aber in Anbetracht des Schlußsatzes von c. 3

keineswegs durchaus nothwendig sein dürfte, so läßt sich ja sehr wohl die Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen im Kreuzestod Christi, wovon sofort die Rede ist, unter diesem Gesichtspunkt auffassen. Wie die Stellung des Briefes zum alten Testament so ist auch seine allgemeine Tendenz eine einheitliche und ich konnte mich nicht davon überzeugen, daß in einem Theil Judenchristen über den Untergang des Tempels, des alten Bundesheiligthums, mit dem Hinweis darauf getröstet werden sollten, daß sich hier nur eine Weissagung der Propheten erfüllt habe, während im andern die Forderung einer jüdischen Gesetzesgerechtigkeit bekämpft würde; der ganze Brief scheint mir im Gegentheil gegen letztere gerichtet zu sein und der Schußsatz von c. 3 wird, wie man ihn auch im Einzelnen interpretiren mag, in diesem Sinn auszulegen sein. Wird hiernach die Grundanschauung des Verf. kaum größere Zustimmung finden, so ist doch anzuerkennen, daß durch seine scharfsinnige Abhandlung das Verständniß des Barnabasbriefes in einzelnen Punkten gefördert wurde.

Funk.

4.

Ueber Bedeutung und Aufgabe der **Predigt der Gegenwart.** Akademische Antrittsrede gehalten zu Jena den 17. Nov. 1875 von **Rudolf Seyerlen**, Doctor der Theologie und Philosophie. Tübingen, Verlag und Druck von Franz Fues 1876. S. 32.

Publikationen wie die vorliegende, so wenig umfangreich sie der Natur der Sache nach sind, gewinnen ein be-

sonderes Interesse, wenn das Thema so umfassend und so unmittelbar aus dem Mittelpunkt der Fachwissenschaft des Verfassers herausgegriffen ist, daß in der knappen und gedrängten Ausführung ein Programm, ein wissenschaftliches und religiöses Bekenntniß enthalten ist. Solche Programme gehören zu den Zeichen der Zeit, die wir nicht ganz unbeachtet lassen dürfen, so sehr auch unser Standpunkt von dem des Verf. verschieden ist und so wenig wir von den Besorgnissen, die ihm wesentlich am Herzen liegen, unmittelbar berührt werden.

Die religiösen Zustände der Jetztzeit, heißt es, legen eine erneute wissenschaftliche Untersuchung des Wesens der evangelischen Predigt nahe. Die leidige Thatsache, daß in weiten Gebieten der deutsch-evangelischen Kirche die Betheiligung am öffentlichen Gottesdienst und der Besuch der Predigt immer mehr abnimmt, drängt dazu die Frage aufzuwerfen, ob nicht die herkömmliche Predigtweise wenigstens mit die Schuld an dieser betrübenden und bedenklichen Erscheinung trage. (S. 3.)

Man könnte nun zunächst an jene Versuche, dem religiösen Leben aufzuhelfen, denken, welche man vornehmlich in Amerika in den methodistischen Erweckungspredigten und in neuester Zeit in der Predigtweise und den Erfolgen eines Pearsal Smith u. A. kennen zu lernen Gelegenheit hat. Gegen solche Versuche verhält sich S. zum voraus ablehnend aus Gründen, die uns nur theilweise einleuchten. „Die amerikanische Predigtmethode empfehlen heißt nichts anderes als die religiöse Entwicklung des evangelischen Theils deutscher Nation zurückbilden, die Pearsal-Smith'sche Manier aber einführen hieße das christliche Bewußtsein des deutschen evangelischen Volkes auf das Niveau einer der höheren Bil-

dung noch entbehrenden Menge herabdrücken" (S. 8). Die Folge davon, heißt es weiter, würde vielfach die sein, daß die christliche Religion innerhalb der protestantischen Welt Deutschlands zur religio rustica reducirt, das Ansehen der Kirche aufs schwerste geschädigt, ihr Wirkungskreis aufs unheilvollste eingeengt, ihre Stellung an der Spitze der Culturmächte ihr entrissen würde. (S. 9.) Die Consequenz ist hier nicht recht einzusehen. S. geht von der höhern Bildung des deutsch-evangelischen Volkes aus; aber dabei übersieht er doch wohl den Unterschied bezüglich des Bildungsgrades, der z. B. hier in Tübingen zwischen den Besuchern der Georgskirche und der Jakobskirche besteht. Die Bildung, die auf der einen Seite vorausgesetzt wird, soll auf der andern Seite erst gewonnen werden. Während es überhaupt nicht gelingt, die untersten Volksschichten durch die rein intellektuelle Richtung der seelsorgerlichen Thätigkeit zu der gewünschten Bildung zu erheben, sind doch auch die von dieser Bildung berührten Gesellschaftsschichten nicht befriedigt von dem was ihre Kirche ihnen bietet; es ist ihnen nicht genug zum „Volk der Reformation" zu gehören und an der Spitze der Culturmächte zu stehen, sondern sie verlangen noch höhere als blos intellektuelle Befriedigungen ihrer religiösen Bedürfnisse. Es ist auch nicht blos der Materialismus, welcher die Leute der Predigt entfremdet. Dafür sind gerade die religiösen Erregungen der Methodisten u. A. sprechende Zeugnisse, und darum sollte man eben an solchen Erscheinungen des religiösen Lebens nicht so kühl und vornehm vorübergehen. Sie geben manches zu denken.

Auch in einem andern Punkt können wir nicht zustimmen. S. redet von einer conservativen und einer liberalen Partei innerhalb der deutsch-evangelischen Kirche, und be-

merkt dazu, wie im staatlichen so sei auch im kirchlichen Leben der Gegensatz der conservativen und der liberalen Partei ein nothwendiger, weil durch den Unterschied der psychischen Organisation ganz unmittelbar gegebener. Die beiden genannten kirchlichen Parteien repräsentiren miteinander zusammen den kirchlich lebendigen Theil der evangelischen Gemeindegenossen. (S. 10 f.) Wer soll das glauben? Wer des Glaubens ist, daß von seinem religiösen Bekenntniß seiner Seele Seligkeit abhängt — und ohne diesen Glauben gibt es weder Religion noch Kirche —, darf man dem zumuthen zu glauben, Luther und Schleiermacher seien nur durch die Darstellungsform der christlichen Lehre von einander getrennt, sie ergänzen sich wie zwei Prädikate desselben Subjekts, wie zwei Seiten an ein und demselben Bilde? Wenn aber dem nicht so ist, wenn der gewöhnliche Menschenverstand und das gemeine Glaubensbedürfniß nicht über das Entweder — Oder hinwegkommt und sich nicht dazu bequemen kann, ja für identisch mit nein zu setzen, so kann nicht von einem gemeinsamen Zusammenwirken der „conservativen und liberalen“ Parteien und ebensowenig von einer religiös-kirchlichen Neubelelebung des „Volkes der Reformation“ durch die liberale Theologie die Rede sein.

Wir unsrerseits möchten den Aufstellungen des Verf. zwei echt evangelische Grundsätze entgegenstellen, deren Befolgung der katholischen Mission und Predigt immer wieder zum Segen geworden ist. Der erste ist enthalten I. Kor. 1, 23: „Wir aber predigen Christum den Gekreuzigten.“ Nur der lebendige Gott und der lebendige Christus, der Gottmensch, der Erlöser und Mittler kann der Gegenstand der christlichen Predigt sein, und nur solche Predigt hat Geist und Leben und befriedigt Gebildete und Ungebildete.

Der zweite Grundsatz aber ist aus dem Munde Christi selbst, wo er sagt: „Den Armen wird das Evangelium verkündet." Matth. 11, 5; vgl. Luc. 4, 18. Um die Massen des Volkes „zu sich heraufzuziehen und zu vergeistigen," muß der Prediger eben doch zuvor sich zu ihnen herablassen, und er darf der religio rustica sowenig spotten als der gens rustica. Den Kleinen muß man das Brod brechen und ihnen nicht anstatt des Brodes den Stein reichen, und es dürfen nicht innerhalb der Kirche neue Standesunterschiede befestigt und eine geistige Aristokratie aufgestellt werden von Höhergebildeten, denen die höhere, etwa Schleiermacher'sche Form des Christenthums zugeeignet wird; es werden sonst nicht blos die höhern Stände sondern auch die vornehm ignorirten Massen der Kirche entfremdet werden und das Volk der Reformation wird die Befriedigung seiner religiösen Bedürfnisse schließlich doch bei Männern wie Pearsal Smith suchen — oder bei der katholischen Kirche.

Wie können hier dem anziehenden Schriftchen nicht in jede Beweisführung folgen, und bemerken schließlich nur noch, daß wir Dr. Frohschammer nicht als Vertreter einer katholischen Richtung ansehen können, wie S. es thut (S. 24); Frohschammer selbst wird diesen Anspruch nicht machen, da er längst über dasjenige hinausgegangen ist, was selbst die liberalsten Katholiken als die unverrückbare Grenze der Freiheit ihrer religiösen Ueberzeugung ansehen.

Linsenmann.

5.

Die Anfänge des Menschengeschlechts und sein einheitlicher Ursprung. Von Dr. **Joseph Kuhl**, Rector des Progymnasiums zu Jülich. Bonn, 1875, Habicht's Verlagsbuchhandlung. VI und 266 S.

Um die Mitte des 16. Jahrhunderts lebte in Antwerpen ein sehr gelehrter Professor, Goropius Becanus, der in einem starken Folianten, „Origines Antwerpianae", den Ursprung Antwerpens bis in das Paradies zurückleitet und die biblischen Namen von Personen und Orten ganz unverfroren aus dem Flämisch-Niederdeutschen als der Ursprache herleitetete. So bedeutet ihm Adam = Hat-Dam den Damm, welcher gegen den Haß (Hat) der Schlange aufgerichtet wurde, Eva = E-Vat das Ehe-, d. h. Bundesgefäß, Gefäß der Verheißung, Nembrod (Nimrod Gen. 10) den der das Brod wegnimmt, das leibliche wie das geistige, und er bewahrheitet seine Ableitung mit dem ernsthaften Seufzer: crudelis qui corporis tollit alimentum, crudelior qui animi, crudelissimus, qui utrumque, quod videtur Nembrod fecisse. Solche Sprachspielereien, die der Ernst mit dem sie gemeint waren, nur noch komischer machte, dauerten noch lange fort, ehe es gelang, die vergleichenden Sprachstudien auf sichere Basis zu stellen und zu einem Hauptmittel für Erforschung der ältesten vorhistorischen Völkerverhältnisse zu machen. In diesem Sinn nimmt und verwerthet sie der Verfasser oben genannten Buches in ausgiebiger, nicht selten auch zu weit gehender Weise, und versteht für die älteste Menschheitsgeschichte mit Hinzunahme mythologischer Vorlagen Folgerungen zu ziehen, welche ein sehr dunkles, aber immer wieder zu neuen Unter-

suchungen anregendes Gebiet wenigstens strichweise erhellen. Mehr als in sprachlichen Analogien bescheidet sich der Verf. in mythologischen und erweckt dadurch ein günstiges Vorurtheil, das durch den klaren methodischen und allem Desultorischen abholden Gang der Untersuchung bestärkt wird. Er betrachtet zuerst die Stellung der Naturwissenschaft zu der Frage, sodann die der Sprachvergleichung, und handelt sofort von den Indogermanen, den Ariern in Afrika und Europa, den Semiten in Vorderasien und in ihrem muthmaßlichen Stammland, von Paradies und Sündfluth, dem Thurmbau, dem ältesten Völkerleben von Cham und Kusch in Asien und im Nilthal und von Kusch in Europa. Es lohnt sich, den theilweise in neuem Licht erscheinenden und mit maßvoller Freiheit behandelten uralten Dingen, wobei die Ueberlieferung geschätzt aber nicht sklavisch angebetet wird, genauer nachzugehen. Wir stellen aber die Resultate des Schlußcapitels (VII, S. 225 ff.) voran und lassen Bemerkungen und unsre abweichenden Ansichten über den Gang der Untersuchung und manche Einzelheiten nachfolgen. Sem, Ham und Japhet, oder wie sie nach H. Kuhl im Alter folgen sollen, Ham, Sem und Japhet sind Brüder, aber nicht einer gewöhnlichen Familie, sonden der großen Menschheitsfamilie, welche seit Anbeginn der Geschichte unser Geschlecht ausmachte. Sem war zur Zeit als die Völkertafel (Gen. 10) geschrieben wurde, über die Mitte der damals bekannten Welt ausgebreitet und stand im Vordergrund, Japhet zog sich im Bogen von Nordwest nach Nordost um Sem herum, aber noch ziemlich unbekannt und von der Zukunft erwartend, in „Sems Hütten“ zu wohnen und dadurch in die Strömung der Geschichte zu kommen. Ham erscheint hinter Sem und Japhet, d. h. hinter den Ara-

mäern und Ariern wie das Leichenfeld einer verschollenen Menschenschichte, auf der jene beiden gekeimt und ihr kräftigeres Wachsthum erhalten haben.

Die drei Brüder bezeichnen ein Nacheinander, nicht ein Nebeneinander, sind darum nicht Söhne eines Elternpaares, da ohnehin der Ursprung der in ihrem Namen bezeichneten drei Menschenschichten in der Zeit getrennt ist und nur im Ort, im Hindukusch, zusammenfällt. Aber die biblische Dreizahl ruht auf uralter Ueberlieferung und kehrt in den Traditionen wieder, wie die Paradieseserinnerungen und die Sündfluthsage. Gewöhnlich werden aber die drei geretteten Söhne des Sündfluthvaters als die Söhne des ersten Menschen (Adam) an die Spitze der Landesgeschichte gestellt, zufolge einer eigenthümlichen Vertauschung, von der Lüken „die Traditionen des Menschengeschlechts" (s. Jahrg. 1870 S. 329 ff. dieser Zeitschr.) eine große Zahl von Beispielen giebt. Die Namen sind indifferent; ob Sem, Cham und Japhet, oder Ingo, Hermino und Isko, oder Aeolus, Dorus und Xuthus, oder Odin, Wili und We, obwohl die biblischen Namen unbestritten den Vorrang behaupten und dem ursprünglichen Verhätnisse jedenfalls am nächsten stehen. (Ist aber anzunehmen, daß die Vertauschung eigentlich der Bibel zur Last fällt und die Dreiheit der Noahsöhne an den Anfang der Menschenschöpfung gehört, oder fällt die Vertauschung den anderen Traditionen zu?) Die Heimath der drei Brüder d. h. der in ihrem Namen vertretenen dreifachen Menschenschichte ist der Hindukusch: hier treffen sie dem Orte nach zusammen, wie weit sie auch der Zeit nach auseinanderliegen mögen. Kusch, Aram und Arjana verhalten sich zu einander, wie Cham, Sem und Japhet; die Plätze wo die drei, oder da Aram und Arjana

zusammenfallen, die zwei Namen entstanden sind, können nicht weit auseinanderliegen. Von Anbeginn sind bei der Verbreitung der Menschen gewisse Wege, die offener und leichter zu begehen waren, früher gefunden und häufiger begangen worden als andere, die durch physische Hindernisse, wie hohe Berge und tiefe Flüße versperrt waren, so daß nach einer Seite die Verbreitung rascher vor sich gieng, während sie nach einer andern Richtung stockte, und manche Abtheilungen der Verbindung mit der Urheimath auf lange oder immer entrückt blieben. So ergieng es ohne Zweifel den Chinesen, deren Urväter den Bolor Tagh und das öde Hochland Pamir zu überschreiten hatten: die Schwierigkeit ihnen nachzugehen, brach, je mehr die anwachsende Menschheit gelernt hatte die Wege zu wählen, die Brücke ab, die nach Osten geführt hatte, und das weite durch Ocean und Gebirg umwallte Gebiet der Hamitisch-Mongolischen Race blieb auf Jahrtausende für die Geschichte geschlossen, denn Hinterasien ist gegen Vorderasien schärfer geschieden, als Asien gegen Europa. Nachdem wenigstens eine Wahl der Himmelsgegenden möglich geworden, hörte natürlich der Wanderzug nach Norden auf: kein Arier — bis auf die russischen Eroberungen und Gefangenentransporte — hat die sibirischen Eisländer aufgesucht. Dagegen war das Gebiet, welches in breitem Ländergürtel vom Hindukusch bis zu den Säulen des Herkules sich hinstreckt, das für Sem und Japhet bestimmte, die Aramäer und Arier, die s. g. Kaukasische Race; was außerhalb lag, verschwand aus dem Gesichtskreis der Geschichte. Wie ein trüber Strom verbreitete sich der Urquell der Menschheit, nachdem sie den seligen Ursprungsstand durch eigene Schuld verloren, zuerst in die Länder; es sind Versuchsstationen der ersten Menschheit, deren stromartige

Verbreitung erst heller und wieder lauterer wurde, seit Sem, hernach Japhet ihre Wasser hineinleiteten und am Ganges wie am Euphrat die älteste Kuschitische Culturschicht, welche sich dort aufgebaut hatte, befruchteten. Nur zwei uralte Culturstätten Hams haben Jahrtausende angedauert, die eine, Aegypten, stark über die Anfänge der christlichen Zeit, die andere, China bis in die Gegenwart, da die geographischen Verhältnisse dasselbe noch auf lange hin vor Auflösung durch die Kaukasier bewahren. Dazu kommt als dritter Chamite im Bund das Negerland, das die Sonnengluth in seinem ursprünglichen Bestand erhält, soweit es nicht, was doch im Ganzen nicht stark in die Wagschale fällt, durch die Razzien der türkischen Sklavenfänger beeinträchtigt wird. — Hinter Cham und Kusch gab es keine noch ältere Menschheit, denn auch die ältesten Troglodyten der europäischen Vorzeit, nicht zu reden von den durch eine autochthonenselige Wissenschaft heiß umworbenen Pfahlbauern, sind eben schon Bestandtheile der schlechterdings ältesten Menschenschichte Kuschs, obgleich die sehr langsam verlaufene Racenbildung neben anderm verlangt, daß man, im und nicht gegen das Interesse der Einheit des Menschengeschlechts, die herkömmlichen 6000 Jahre seit Ursprung desselben namhaft überschreite. Damit ist man weit entfernt, die abgeschmakte Annahme von Millionen Jahren seit Entstehung des Menschen zu unterstützen, die in den (432000 Jahren der Chaldäischen Priester von Erschaffung der Welt bis zur großen Fluth und in den) 36000 Jahren von der Fluth bis zur Eroberung Babylons durch Kyros ihrer noch bescheidenen Vorgänger gehabt haben. — Als Aramäer und Arier noch am Hindukusch zusammenwohnten, war es e i n Geschlecht; die Aramäer im Aramäischen Hochland (wir würden lieber sagen: im babylonischen Tiefland) und

die Arier am Oxus sind schon zwei ganz verschiedene Stämme: Die Uebereinstimmung beider in andern Dingen und namentlich in der Sprache ist zu unbedeutend, um daraus ein zuverlässiges System der Verwandtschaft aufzubauen, und doch auch wieder zu bedeutend, um die Urverwandtschaft ganz zu verkennen. Das Oberland des Euphrat und Tigris, das neue Aram wurde die erste Stammburg der Semiten: Hier ist die Heimath des Namens Sem, der ein geographischer Platz (ethnologischer Begriff), wie Kusch und Aram war. Hier wurden sie Semiten mit eigenthümlicher Sprachgestalt, und die Eigenart, die den Bruder dem verlassenen arischen Bruder am Hindukusch allmälig ganz unkenntlich und unverständlich machen sollte, kam zu vollem Durchbruch, nachdem sie in ihre Zweige sich theilend allmählig das geschlossene Gebiet Vorderasiens in Besitz genommen und in der fruchtbaren Thalebene des Euphrat einen dominirenden Mittelpunkt gewonnen hatten. Das Araxesthal mag sodann die Urväter der Semiten, wie lange vor ihnen die Kuschiten, zu längerem Siedeln aufgenommen haben; der mächtig über dem Fluß aufragende Ararat blieb in ihrer Erinnerung und lange nachdem die Semiten den nachdrängenden Ariern Armenien geräumt hatten, knüpfte man in der Ferne die Urtraditionen aus dem Hindukusch an das zweite Stammland Armenien und den Ararat. Von dort führte der Weg den Euphrat entlang in das reiche Kuschitenland, das den Aramäern dienstbar wurde im Mittelpunkt Babel, dann weiter nach Syrien und Arabien. (Diese Ansicht über die Wanderung der Semiten läßt Ref. nur ganz bedingt gelten, wie alsbald zu zeigen sein wird.) — Nordwärts vom Hindukusch hatte sich der arische Stamm gebreitet nach dem Oxus hin, ohne jedoch Ham und Kusch dorthin weiter zu folgen; vielmehr

wandte sich ein Zweig, die Inder, bald südwärts ins Gangesthal, wohin ebenfalls schon Kuschiten die Wege gebahnt hatten, der andere, die Eranier nach Westen. Jüngere Züge überschritten den Jaxartes und suchten nördlich um das Kaspische Meer herum biegend den Pfad zum Kaukasus und schwarzen Meer, worauf sie dann in noch geschlossener Masse an der untern Donau siedelten, von wo sie im Laufe vieler Jahrhunderte in getheilten Stämmen weiter zogen und unter manchfaltigen Kämpfen mit älteren Kuschitischen Siedelungen zuletzt als Hellenen, Italiker, Briten, Kelten, Germanen und Slaven in den verschiedenen europäischen Ländern erschienen. Der Verf. schließt mit einer nahezu trostlosen Perspektive, die ihn, der doch einen höhern Ursprung des Menschengeschlechts und die Hand der Vorsehung in Leitung desselben auf seinen weiten Bahnen über die Erde annimmt, völlig vergessen läßt, daß die nämliche Macht des Schöpfers der Menschheit auch am relativen Abschluß der irdischen Geschichte derselben wieder auf den Plan treten und ihre letzte große Wendung in Verklärung derselben herbeiführen wird. Wir betrachten dieß als Reticenz am Schluße der Schrift, die sonst in eine öde Strauß'sche Cadenz auslaufen und damit annehmen würde, wogegen sie sich S. 254 entschieden erklärt, daß der Satz des griechischen Weltweisen, wonach es kein Sein (und kein Nichtsein), sondern nur ein Werden (und Verwandeln) gibt, vergebens gesprochen wäre. Die älteste Menschenschicht ist seit Jahrhunderten fast allerwärts vermodert, die nächst älteste, semitische, ist abgewelkt und geht, geistig todt, immer mehr auch dem natürlichen Untergang entgegen; auch von der jüngsten Japhetisch-arischen sind schon bedeutende Theile, wie der eranische, hellenische, italische erstorben, andere in

offenkundigem Niedergang begriffen, und „wie in der Natur auf das Wachsen und Blühen das Welken, und im Leben des Menschen auf die kräftige Jugend das siechende Alter und endlich der Tod folgt, so gewiß kommt auch für jede Nation einmal der Tod: die Cultur, die alle Welt beleckt, bringt den Marasmus mit sich, in welchem die Völker sich aufreiben. Und wenn endlich Japhet mit seinem Bruder Sem im Tod vereinigt ist, wer wird das Erbe antreten? Kein vierter ist vom Hindukusch ausgezogen. Wird Stagnation und ein allgemeiner Nihilismus, wie er heute den Orient erdrückt, sich einst über die ganze Erde bis zu ihrem Untergang breiten? — Die Zeit wird kommen, wo die Erde, wieder eine rudis indigestaque moles wie beim Anbeginn, den Tritt des Menschen, der ihre Kräfte in Fesseln schlug, nicht mehr zu tragen braucht. Wenn der lezte Erdenpilger den Kampf um das Dasein ausgekämpft haben wird, dann wird der Friede sich über den Erdball lagern, nach dem die Völker vergebens sich gesehnt, ein ewiger Frieden, die Ruhe des Grabes."

Wir wenden uns aber von dieser trüben Aussicht ohne versöhnenden Hintergrund zu einzelnen Aufstellungen des Verf. Er versichert S. 8, daß dem Geiste mephistophelischer Negation und der Blasirtheit, die das nil admirari auf die Spitze treibt, seine Blätter nicht entsprungen seien, und er hoffen dürfe, da wo die Untersuchungen auf die älteste Urkunde der Menschheit, die Bibel zurückführen, einen billigen alle Theile versöhnenden Ausgleich zu finden. Es handelt sich hierbei vor Allem um die Völkertafel Gen. 10, deren buchstäbliche Fassung wohl jezt von allen Standpunkten aus als unmöglich zugegeben ist. Ref. ist einverstanden, daß auch die drei Söhne Noah's, Sem, Cham, Japhet

lediglich symbolische Namen für drei Menschenfamilien sind, die nacheinander aus dem Urquell der Menschheit entsprangen und die Erde bevölkerten, und daß ihre Namen in ein genealogisches Verhältniß zum Sündfluthspatriarchen gestellt worden sind. Für die Personennamen und die Verwandtschaftsverhältnisse derselben untereinander in Gen. 10 muß man das Wort des alten Buttmann gelten lassen: „Glauben in dem Sinne, daß die Nachrichten der Bibel (in Gen. 10, was wir ausdrücklich beifügen) nach ihrem Wortlaut genommen werden, können wir nicht mehr ohne der Wissenschaft zu entsagen, oder vielmehr wir können es nicht auch wenn wir es wollten. Ob dieß besser für uns ist, liegt uns nicht ob zu fragen, denn es ist so; und daß es so ist, dieß ist wie Alles Ganze und Große, Gottes Werk." Daß die Völkertafel dennoch Namen habe, die in ihrem nächsten Sinn als Einzelpersönlichkeiten zu fassen sind, bleibt außer Zweifel und es ist Sache vorurtheilsfreier Untersuchung, zu bestimmen, wo die persönliche und wo die symbolische Auffassung einzutreten hat. „Was die Hauptsache ist, es bleibt außer Zweifel, daß die verstoßene Lehre von der Einheit unseres Geschlechts, wie die Bibel sie lehrt, in den Ermittelungen der profanen Wissenschaft ihre Begründung findet". S. 14 wird gesagt, daß die 6000 Jahre, die man gewöhnlich (als das Alter der Welt, vielmehr aber) als das Alter des Menschengeschlechts insbesondre annimmt, eine viel zu kurze Frist sind. Man findet dieß durch die schon sehr frühe vollendete Racen- und Artbildung, die sehr lange Zeiträume gebraucht hat, sowie durch die Geschichte Aegyptens bestätigt, welches urkundlich vor, während und nach der durch die gewöhnliche Aera bestimmten großen Fluth (um Mitte des dritten Jahrtausends vor Chr.) schon in hoher Culturblüthe gestanden

hat. Man wird daher die Periode von Adam bis zur Fluth und die von der Fluth bis Abraham zu verlängern haben. — Verständig setzt sich Hr. Kuhl mit Darwin auseinander: nach den ebenso objektiven wie scharfsinnigen Darlegungen des Briten darf Jedermann, der unbefangen ihn und nicht über ihn liest, den Beweis für erbracht halten, daß die Arten nicht jede die Folge eines besondern Schöpfungsactes sind, sondern in stetiger Entwicklung, die höhere der niederen entstammend eine wohlgeschlossene Kette darstellen, in welche sich seinem Leibe nach der Mensch als leztes Glied einreiht. Nicht daß dieser Prozeß sich vollzogen hat, kann fortan streitig sein, sondern nur wie er sich vollzogen hat, und welche Ausdehnung man ihm zuschreibt. Namentlich darf man in Bezug auf die Frage, ob die heute in der Natur wirkenden Gesetze im Stande sind, immerfort noch vollständig neue Arten hervorzubringen, so lange begründete Zweifel hegen, bis der Prozeß dieser Artenbildung an concreten Fällen in zweifelloser Klarheit vor Augen gestellt ist. Gern räumt man in Bezug auf Variabilität der Arten den Naturgesetzen einen weiten Spielraum ein, kann sich aber nicht zu der Folgerung versteigen, daß nach Millionen von Jahren ganz andere Geschöpfe die Erde bewohnen sollen. Insbesondere muß die Erschaffung des Menschen als das Endziel der Schöpfung gelten, bei welchem dieselbe stehen geblieben ist: es war die lezte Stufe in dem Prozeß, der den Menschen über die Thierwelt erhob, ein Fortschritt, dem gegenüber die übrige Schöpfung fast wie die Vorbereitung zur Ausführung erscheint. Es ist auch nicht zu übersehen, daß den Traum der Autochthonie nicht dem Ursprungsort des Menschen näher gelegene, sondern von ihm entfernter wohnende Völker geträumt haben, und Darwin und Häkel

die verleugnete Wahrheit doch wieder streifen, indem der eine sämmtliche Menschenracen von einem ursprünglichen Stamm, wenn auch nicht von einem Paar, der andere denselben sogar auch in Südasien, nicht wie Darwin in Afrika, entstanden sein läßt. Entschieden spricht für einheitlichen Ursprung der Menschheit, daß die Cultur nachweisbar nicht an mehreren begünstigten Punkten zugleich entstanden ist, sondern von einem Punkt ausgegangen nacheinander verschiedene Stämme und Völker zu Trägern erhalten hat, hinter welchen die ältern Culturcentren sammt den ursprünglichen zurücktraten und verschwanden. Wie man bemerkt haben wird, läßt Verf. da, wo der Gebirgsknoten des Hindukusch die beiden großen Hochländer des westlichen und östlichen Asiens mit einander verbindet, den Faden der Geschichte beginnen, dort in den hochbegünstigten Bergthälern, wo noch manche Vorzüge von Clima, Boden und Vegetation die ursprünglich besten natürlichen Bedingungen für ein paradiesisches Dasein der frühesten Menschen vermuthen lassen. Es ist nicht zu läugnen, daß Vieles für die Annahme spricht, und die Verbreitungsradien des Geschlechts am sichersten dorthin als auf ihren natürlichsten Mittelpunkt sich zurückführen lassen; doch soll nicht unbemerkt bleiben, daß man mit den vier Paradiesesströmen der Bibel, wenn man beim Buchstaben bleibt, eher für das Quellgebiet des Euphrat, Tigris und Araxes als Paradies und Urbrunnen der Menschheit plaidiren kann, was auch schon gegen den Verf. geschehen ist. Aber die Bibel duldet doch sicher am meisten in den ersten Kapiteln der Genesis eine die dort niedergelegten ethisch-religiösen Wahrheiten festhaltende freie Controverse, die immer nur den Buchstaben trifft, welcher dort zwar verzweifelt leicht und einfach lautet, aber fast

unergründliche Geheimnisse verschleiert. Lasse man den Buchstaben dem Katechismus und dem kindlichen Glauben ganz und unversehrt, aber wehre man nicht, wenn ein keuscher tieferer Geist den Schleier zu heben unternimmt. Bis in den Grund dringt dort doch schwerlich einer hinab und so lange behauptet der Buchstabe dann immer aufs Neue wieder sein Recht. Nur soll man ihn nicht als unberührbaren Götzen hinstellen, wo er am leichtesten zu Fall kommen würde. — Entsprechend den Völkersagen macht Verf. nun den paradiesischen Wohnsitz der ersten Menschheit auch zum Schauplatz der großen Fluth: in den bedeutendsten Sagen über die Urgeschichte spielt erste Menschenschöpfung und Erhaltung und Wiederherstellung der Menschen nach der großen Fluth eigenthümlich in einander, und wie wir schon angedeutet haben, beruht vielleicht auch der Bericht zu Anfang von Gen. 10 auf einer solchen merkwürdigen Verschiebung oder Nachtragung, welche Verhältnisse, die die Menschheit von Anbeginn und im großen Ganzen und abgesehen von den Folgen der Fluth für dieselbe, betreffen, in den neuen Anfang der Geschichte unmittelbar nach der Fluth einrückt. Doch ist das alles sehr schwierig und nicht näher darauf einzugehen.

Dagegen wird man wieder zustimmen, wenn S. 43 f. die auf ganz geringe Gründe hin neuestens aufgebrachte Ansicht zurückgewiesen wird, daß die Urcultur der s. g. indogermanischen Völker nicht in Baktrien, nördlich vom Hindukusch, sondern im russischen Tiefland ihren Schauplatz gehabt habe. Sie wäre hier spurlos verschwunden, was von gar keinem nur irgend namhafteren Culturkreis der Geschichte behauptet werden kann, am wenigsten von dem, welchem die großen Culturgebiete der Hauptvölker der Geschichte als

ihrem Mutterschoß entstammt sind, und die Arier im engern Sinne, die Indo-Eranier, müßte man dabei annehmen, wären aus den Steppen nördlich der untern Donau um den Kaukasus herum den langen Weg als halbcultivirte Menschen zurückgewandert, den sie vorher gemischt mit der unterschiedslosen Masse, die später dort in die einzelnen Völker sich zerspaltete, herwärts zurückgelegt hatten. Baktrien muß in seinem Besitzrecht verbleiben für die arische Cultur, und seine Sprache, nicht, wie es im andern Fall sein müßte, die griechische und lateinische, zeigt am meisten von ältestem Sprachgut. — Bezüglich der von Curtius aufgeworfenen Streitfrage über die Wanderung der Ionier nach Kleinasien und Griechenland macht Verf. es wahrscheinlich, daß sie nicht als ein von der Masse abgezweigter Zug über Armenien an die Kleinasiatische Küste kamen, sondern ebenfalls nördlich vom Kaspischen Meer nach Europa zogen, durch die Balkanhalbinsel nach dem spätern Epirus sich wandten, wo die älteste hellenische Cultur sich begründete, und von da über die nach ihnen genannten Inseln, sich schon lange vor dem 9. Jahrhundert an die Westküste Kleinasiens einwanderten. Von der Semitischen Cultur im Großen wird gesagt (S. 94 f.): Die fernen Inder verhalten sich passiv wie überhaupt zur Außenwelt, so zu den Semiten, die Eranier mehr empfangend als gebend, und so steht die Semitische Cultur da als der erste Versuch eines internationalen Culturgebäudes, das zuerst die Wege gezeigt hatte, wie die alte Aufgabe zu lösen war, die der Menschheit immer wieder in neuer Form und in höherm Sinn gestellt ward. Sie fanden aber keine kulturlose Bevölkerung vor wie die meisten arischen Völker; wenn sie jedoch zu der Kuschitischen Cultur nicht mehr hinzugethan hätten, als hiernach die Römer zur griechi-

schen, so bliebe ihr Verdienst groß, da sie ihr Erbtheil vervollkommnet unter ihrer Welt im Kleinen ausgebreitet und somit auch für die spätern Geschlechter nutzbar gemacht haben. In Betreff der ursprünglichen Wanderungen der Semiten glauben wir aber den verehrten Verf. im Irrthum befangen. Nach ihm (S. 101 und an v. a. O.) ist das Stammland des spätern Semitismus Armenien mit der Araxesebene und der gebirgigen Arrapachitis, und es hätte die semitische Bevölkerung Arabiens, der mit Vorzug semitischen Welt im Kleinen, ihren Ursprung von den Hebräern, dem jüngsten semitischen Zweig erhalten. Auch die Chaldäer, das uralte Volk Südbabyloniens und Abraham wären von Armenien ausgezogen, weshalb des letztern Heimath das vielumstrittene Ur Casdim wieder nach Armenien oder in dessen Nachbarschaft verlegt wird. Wir halten dieß für definitiv beseitigt, und so sehr wir natürlich die Urwanderung der Semiten von Hochasien, wo sie zwischen Hindukusch und Bolor Tagh mit den Japhetiden ungeschieden zusammenlebten, nach Westen (und vielleicht theilweise in den Kaukasus) festhalten, so nehmen wir an, daß sie sehr frühe nach der großen Fluth oder schon vor derselben, ohne Spuren höherer Cultur sei es in Armenien, oder Medien und Elam, oder in den Euphrat-Tigrisländern hinterlassen zu haben, in die große Arabische Halbinsel einwanderten, dieselbe im Lauf der Jahrhunderte allmählig bevölkerten und ungefähr im dritten Jahrtausend dort anfiengen, sich nach größern Gruppen zu scheiden und in wiederholten Auswanderungen sich über Vorderasien zu verbreiten, das sie zur semitischen Domäne machten. Hinter dieser geschichtlich und in Sagen, sowie sprachgeschichtlich nachweisbaren Richtung der Semiten von Süd, dem großen Mutterland aus nach Nord den Euphrat und Tigris hin-

auf, und nach Nordwest, trat die ursprüngliche Wanderung aus Hochasien bald in der Erinnerung zurück, welche naturgemäß unter den einfachsten Verhältnissen stattgefunden hatte und in wiederholtem Contakt mit schon frühern Niederlassungen kuschitischer Bevölkerungsschichten vorwärts geschoben wurde, bis sie in dem von Norden leicht zugänglichen, sonst inselartig abgeschlossenen Gebiet zwischen rothem und persischem Meer auf lange Zeiten Ruhe und weitere Ausbreitungspunkte fand. Auf der langen Wanderung von Hochasien nach Arabien fanden ohne Zweifel zahlreiche Niederlassungen und Besiedelungen statt, aber sie ließen so gut wie keine Spuren zurück, da Japhet fast auf dem Fuß nachfolgte und die Länder des großen Durchgangsgebietes der Semiten bis zum Kaukasus und über ganz Eranien und Elam hin in Besitz nahm. Aram vollends will Verf. mit Arjana zusammenstellen als den Erdraum am Hindukusch, in welchem die Anfänge der Semiten und Indogermanen noch in einem Stamme vereinigt wohnten, dessen Name mit Arjana auf dieselbe Wurzel zurückgehe und von den ausziehenden Urvätern der Semiten in ihr späteres Stammland, das armenische Bergland mitgenommen worden und über das Oberland des Euphrat und Tigris einerseits, über Syrien anderseits bis nach Arabien hin ausgedehnt worden sei. Allein Aram bezeichnet ursprünglich eine kleinere semitische Völkerschaft in der Bibel und auf den assyrischen Inschriften, sowie bei den Classikern und es ist ebenso zweifelhaft, ob der Name aus der Urzeit mit herübergewandert, als daß Arjana (Eran) bis in die fernsten Gegenden Europas getragen worden sei, wo der Verf. die Wurzel in Argos, Achaia, Arkadia, Armin, Germanen, Alamannen, Cureten, Quiriten, Galen, Caledonien, Walchen, und vielen verwandten Namen mit

Benützung verschiedener Umlautungen nachweisen will. Alle Völker, an denen diese Namen haften, waren und sind Arier im weitern Sinn, auch wenn die Wurzel des Wortes nicht in allen Namen stecken sollte; wenn aber auch mit den etymologischen Versuchen des Verf. zu viel bewiesen sein sollte, so berührt dieß die Hauptergebnisse nicht. Aehnliche gewagte Ableitungen treffen wir S. 178. Der älteste Zug der arischen Wanderung möge, meint V., über das ungewiße Gebiet Ur, aus welchem die Bibel den Stamm Abrahams herleitet, geführt haben: damit wird nun Urva, das Weideland im Vendidad zusammengestellt, welches wieder mit dem Namen der Iberen auf derselben Grundlage zu stehen scheine. Gegen Ur = Mugheir in Südchaldäa, wie in Keilschriften gelesen wird, fällt aber doch nicht ins Gewicht, daß Abraham als Nomade, nicht als Stadtbewohner auszieht, und der Zusatz: (Ur) der Chaldäer besagt weit mehr als die zufällige Lautähnlichkeit mit Urva, *Οὔερα* in Medien oder Urartu (Armenien).

Trotz mancher theils verfehlter theils unsicherer etymologischer Combinationen gewährt die Schrift reiche Belehrung, und ist eine der selteneren, welche mit freiem unbefangenem Blick auf dem dunkeln Feld der Urgeschichte eine maßvolle und sympathische Behandlung der hiebei besonders in Betracht kommenden religiösen und mythologischen Probleme verbindet.

Himpel.

6.

Les origines du Texte Masoréthique de l'Ancien Testament. Examen critique d'une récente hypothèse par **A. Kuenen,** professeur à l'Université de Leide, traduit du Hollandais par **A. Carrière.** Paris, Leroux, Éditeur. 1875. XIII und 53 S. gr. 8.

Der bekannte Professor an der Universität Leiden beschäftigt sich in der von einem jungen französischen Gelehrten übersetzten Schrift, die er zum Jubiläum seiner Universität verfaßte, mit Ursprung und Alter des masorethischen Textes des Alttestamentlichen Canon. Man hatte früher angenommen, daß der ursprüngliche Text mit großer Sorgfalt von Esra und seinen Nachfolgern bis in die Zeit überliefert worden sei, wo die Masorethen ihn einmal für immer schriftlich fixirten, daß man also einen Text besitze, welcher jedenfalls seit fünfthalbhundert Jahren vor Chr. in voller Integrität für alles Wesentliche vorhanden sei. Dieser Glaube ist längst erschüttert worden durch die genauere Untersuchung und Vergleichung der ältesten Uebersetzungen mit dem Hebräischen und die Erforschung des Grundtextes in einzelnen Büchern, welche offenbar besonders stark durch die incuria der Abschreiber gelitten haben, wie Samuels, Ezechiels und einzelner Psalmen. Dagegen ist sichergestellt, daß sämmtliche gegenwärtig vorhandene Manuscripte den nämlichen Text bieten, also einer einzigen Familie angehören, und daß unser (s. g. masorethischer) Text über die ganze talmudische Periode, somit über das Ende des zweiten Jahrhunderts hinaufreicht, und die Masorethen ihn bloß als herkömmlichen bewahrt und zu beßrer Hut mit einem Zaun

von Glossen umgeben haben. Es erübrigt nur die eine, aber erst von Wenigen angebrochene Untersuchung, wann, durch wen und wie die Zeit der Texteschwankungen und willkürlichen Aenderungen beendigt und der gegenwärtige feste Text geschaffen worden ist. Diesen Fragen tritt H. Kuenen durch Prüfung einer von Lagarde darüber aufgestellten Hypothese näher. In der Einleitung zu einer handschriftlichen arabischen Uebersetzung des Pentateuch (auf der Univ.Bibl. zu Leiden) wird nämlich — der Uebersetzer war wohl ein Christ — behauptet, daß zur Zeit der Eroberung Jerusalems durch Titus die Priester das Gesetz nach Batir (Bater, die letzte Zufluchtsstätte Bar Kochbas 135) zu Schemaia und Abtalia brachten und Davidische Nachkommen später als Hadrian Batir belagerte, dasselbe mit sich nach Bagdad brachten, wo sie verblieben. Hier machte man Abschriften vom Gesetz und sandte sie an alle Gemeinden. Aber schon vorher, vor der Deportation durch Titus hatten die Hohenpriester Hanna und Caifa gemeinsam 1000 Jahr vom Leben der Patriarchen aus dem Text genommen, um die Erscheinung des Messias läugnen, den Juden sagen zu können, daß die Zeiten wo er kommen solle, noch nicht erfüllt seien. Man nahm nach Lagarde gewöhnlich 5500 Jahr von der Schöpfung bis Christus an, welche jener Uebersetzer mit dessen Geburt bereits verflossen dachte, während die Juden 1000 Jahr davon weggestrichen haben sollten, um den Messias noch erwarten zu können. Trotz der auffallenden geschichtlichen Schnitzer in jener Einleitung meint Lagarde, daß wenigstens die Notiz von der Entfernung der 1000 Patriarchenjahre (aus polemischem Zweck gegen die Christen) wahrheitsgemäß sei, in Babylonien durch flüchtige Juden aus Beter in ihrer Handschrift der Thora vorge-

nommen und in zahlreich davon genommenen Abschriften unter der jüdischen Diaspora verbreitet worden sei. Diese Handschrift aus dem letzten Bollwerk jüdischer Unabhängigkeit sei so das Musterexemplar geworden, neben dem die älteren mit dem correktern Text bei Seite geschafft worden wären.

Indessen leidet diese an sich ziemlich plausible Annahme an einer falschen Voraussetzung, mit der sie steht und fällt Weder die jüdische noch die christliche Literatur der ersten Jahrhunderte enthält die Andeutung einer Controverse, welche an eine Weissagung geknüpft wurde, die die Geburt Christi 5500 Jahr nach der Schöpfung gesetzt hätte. Letzteres findet sich nun allerdings im 2. Theil des pseudepigraphen Evangelium des Nicodemus, dem descensus Christi ad inferos. Dieser läßt im 3. Kap. den Seth in der Unterwelt erzählen, daß er sich während der letzten Krankheit Adams ins Paradies begeben habe, um Oel vom Baume der Barmherzigkeit zu erhalten, das den Kranken geheilt haben würde. Der Wache haltende Engel schlug es ihm ab und sprach: 5500 Jahre nach der Schöpfung wird der einzige Sohn Gottes in Menschengestalt auf die Erde kommen; er wird Adam mit diesem Oele salben. Eine lateinische Uebersetzung des descensus (A bei Tischendorf) hat den offenbar jüngeren Zusatz: Annas und Kaiphas haben Pilatus im Tempel erklärt, daß, da ihnen die Auferstehung Jesu durch glaubwürdige Zeugen bestätigt worden sei, sie im ersten der 70 heiligen Bücher die Weissagung Michaels (des Engels im griech. Texte) betreffs der 5500 Jahre gefunden haben und die Zwischenzeit zwischen der Schöpfung und der Geburt Christi sich genau so hoch belaufe. Auf diese Stelle im Evangelium des Nikodemus hat offenbar

der christliche Urheber der Uebersetzung des Pentateuch seine Erzählung gestützt und auch noch Annas und Kaiphas in dieselbe verwoben. Der descensus ist aber in seiner gegenwärtigen Gestalt nicht wohl vor 350 geschrieben, in seiner ursprünglichen Gestalt als gnostische Schrift nach Lipsius und dem Verf. etwa 100 Jahre älter, somit würde die uns bekannte schriftliche Fassung jener Prophetie, wenn sie sich schon in der ursprünglichen Schrift fand, frühestens in die erste Hälfte des dritten Jahrh. fallen, um so sicherer nicht früher, weil die lateinische Redaktion, welche die bestimmte Zahl der 5500 Jahre nicht hat, älter ist als der Text, in dem sie steht, dieselbe sonach dem ursprünglichen Text noch gar nicht angehört haben und noch jüngeren Ursprungs sein dürfte. Aber auch sonst findet sich nirgends eine Spur, daß im 2. Jahrh. jene Weissagung verbreitet gewesen wäre, da wohl manche ältere Väter nach den sechs Schöpfungstagen die Dauer der Erde auf 6000 Jahre ansetzen, aber die Geburt des Heilandes nicht in die Mitte des letzten Welttages von 1000 Jahren, sondern in die zweite Hälfte desselben hineinverlegen. Erst der Chronograph Julius Afrikanus nahm 3000 Jahre von der Schöpfung bis zum Tod Phalegs und 5500 an bis zur *ἐπιφάνεια τοῦ σωτηρίου Λόγου*, ebenso Hippolyt, ohne daß damals ihre Berechnung sich Glauben verschafft hätte. Die Meinung mithin, daß 500 Jahre zwischen der Geburt des Herrn und dem Weltende noch zu verfließen hätten, kann allerfrühestens im zweiten Jahrh. entstanden aber keinenfalls schon damals zu größerer Bedeutung gekommen sein. Das Judenthum kann also damals auch keinen Anlaß erhalten haben, polemisch gegen sie aufzutreten und gar seine heiligen Texte deshalb zu ändern.

Betrachtet man die chronologischen Texte von Gen. 5 und 11 und ihre Abweichungen von einander im Hebräischen, in der griechischen und samaritanischen Uebersetzung an sich, so ist die Frage, welche dieser drei Recensionen das Ursprüngliche enthalte oder doch diesem am nächsten komme, noch immer eine offene; doch muß auch hier eine genauere Prüfung die Annahme verwerfen, nach welcher im zweiten christlichen Jahrhundert die Zahlen des masorethischen Textes denen der alexandrin. Uebersetzung aus apologetischem Interesse substituirt worden wären. Das Alte Testament hat aber überhaupt keine ganz feste Zeitrechnung, was sich ja bekanntlich auch im Neuen, wo es darauf zu sprechen kommt, reflektirt, weder von Adam bis zur Fluth, noch von Noa bis Abraham, noch von Abraham bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer, und einer christlichen Behauptung, daß der Heiland in dem und dem Jahr der Schöpfung geboren worden sei, konnte ein gewandter Jude leicht begegnen, ohne den Text der Genesis zu fälschen. Nach dem besten Text der Septuag. (S. 24) fällt der Beginn des Tempelbaues ins Jahr 4257 der Schöpfung, 1243 Jahre vor 5500 (nach der Vatikan. Handschr. 4357). Hielt man sich christlicherseits an letztere Zahl für die Geburt Jesu, so konnte der Jude leicht zeigen, daß zwischen dem 4ten Jahr Salomons und der Geburt des Herrn unmöglich 1243 Jahre liegen können. Die 6000 Jahre als Weltdauer sind aber nach aller Wahrscheinlichkeit gar nicht der biblischen Aera in der von den Christen gebrauchten Septuag. entnommen worden und waren auch den Juden wohlbekannt und von ihnen vielfach angenommen. Als Stütze dieses Glaubens galt, daß das Todesjahr Phalegs eines Nachkommen Sems die Mitte der Weltdauer, 3000, bezeichne, weshalb man in falscher Auslegung von Gen.

10, 25 den Namen selbst, wie Hesychius, mit ἥμισυ erklärte. Auch dieß beruht auf gewaltsamer späterer Erhöhung der Zahlen in der griechischen Version.

Lagarde sagt aber: „Die Gesammtzahl der Jahre von der Schöpfung bis zu Jesus ist jetzt 4000, der Auszug aus Aegypten 2666 = ²/₃ von 4000, und das Epochejahr (die seleucidische Aera) fällt 1000 Jahre nach dem Auszug. Nun ist 4000 keine Zahl, welche irgendwie auf semitischem Gebiete für eine heilige gilt; wenn daher zwei religiöse Gemeinschaften', welche in schärfstem Kampf miteinander stehen, für das für beide wichtigste Ereigniß so saubere, runde Zahlen haben, als 5000 und 5500 sind, so ist die andere dieser Zahlen nothwendig das Ergebniß einer Correktur." So meint er denn von der erstern Zahl, daß sie durch die Juden in die Genesis eingeschmuggelt worden, welche noch das erste Drittel des zweiten Jahrh. ebenfalls die längern Zeiträume des Septuag. Textes gehabt hat (2242 Jahre bis zur Fluth und von da bis Abraham 1145 Jahre statt der 365 des jetzigen masorethischen Textes. Die wirkliche Berechnung ist aber nicht so sauber und rund im Texte selbst, für den sie angenommen wird: denn weder ergeben sich in ihm blos 1000 Jahre vom Auszug bis zum Epochenjahr, sondern gut 200 Jahre mehr, noch runde 4000 bis zur Geburt des Herrn, sondern nach rabbinischer Berechnung 339 Jahre weniger, nach verbesserter 150 bis 160 Jahre über 4000. Wie so überhaupt die Juden dazu kamen, letztere Zahl, eine runde gegen die andere, aufzustellen, bleibt ohnehin dunkel. Eine Dauer der Welt von 6000 Jahren kannten aber auch die Juden sehr frühe und führten sie in der babylonischen Gemara (Sanhedrin und Ab. Sara f. 9a) auf die in hohem Ansehen stehende Schule

des Elia zurück. Tausend Jahre einem Schöpfungstag gleichzusetzen und die sechs Schöpfungstage der Dauer der Welt nach Ps. 90, 4, war wohl schon vor dem ersten christlichen Jahrh. jüdischer wie später christlicher Glaube; und wenn die Juden vollends die Weltdauer in 3 gleiche Perioden zu je 2000 Jahren theilten und auf das Ende der zweiten, also aufs Jahr 4000 — nach ihrer Berechnung das Jahr 240 der christl. Aera — die Ankunft des Messias erwarteten, so zeigt auch dieß, daß man dabei an eine Polemik gegen die Christen nicht dachte.

In christlicher Zeit hätte man ja mit der fraglichen Aenderung der biblischen Zahlen im Interesse der Christen gehandelt, welche dieselben ziemlich genau mit der Geburt des Herrn übereinstimmend machen konnten. Wenigstens geschah dieß später, wofür Verf. die bekannte Disputation anführt (S. 33), welche 1413 zu Gerona in Catalonien zwischen Josua Lurki, der als Convertit Hieronymus a Sancta fide hieß, und einigen Rabbinen in Gegenwart Benedikt XIII und seiner Cardinäle gehalten wurde. Lurki nahm die 4000 Jahre als von ihm siegreich durchgeführtes Beweismittel zum Ausgangspunkt.

Es kann ferner positiv gezeigt werden, daß die gegenwärtige masorethische Chronologie spätestens schon seit dem ersten Jahrhundert unsrer Zeitrechnung vorhanden war. Dieß thut Verf. S. 33 ff., indem er nachweist, daß dieselbe in den Schriften jener Epoche befolgt oder vorausgesetzt wird. Die Apokalypse des Esra, Josephus, das Buch der Jubiläen, die Himmelfahrt des Moses bedienen sich zwar zum Theil auch der chronologischen Daten der Septuag., aber doch mit Vorzug (4. B. Esra ausschließlich) der masorethischen, oder lassen die Kenntniß der letzteren in ihren oft höchst eigen-

thümlichen Berechnungen voraussetzen. Allerdings ist hier kein irgend genauer Anschluß an den Buchstaben oder vielmehr die Zahlen der Bibel und es will sich auch an diesen Büchern zeigen, daß man lange nach Esra den Bibeltext wohl hoch ehrte, jedoch nicht sclavisch sich an ihn hielt und ihn in vielen Stücken freier behandelte, aber mit Sicherheit ergibt sich, daß der masorethische Text schon vorhanden war und nicht erst im zweiten Jahrh. einer letzten Recension oder Auswahl unterworfen wurde. Er war aber dann nicht eben erst gemacht worden, sondern auch schon früher, im ersten Jahrh. vor Chr. vorhanden und die Meinung, daß irgend eine alttestam. Handschrift an gewißen Stellen in ganz willkürlicher Weise für greifbare praktische Zwecke zurechtgerichtet, zur Musterhandschrift geworden sei, die vom zweiten Jahrh. an alle ältern Handschriften, auch offenbar treuere und bessere, verdrängt hätte und einzige Quelle unsers Textes geworden wäre, fällt damit völlig über Bord. Es hat nie eine solche exemplarische Handschrift von Beter gegeben, die ein paar Fanatiker mit ihrem Christenhaß imprägnirt und der Nachwelt, der jüdischen wie christlichen, als Archetypus des alttestamentl. Schriftthums übermittelt hätten. Die Zeichen jenes Hasses wären dann auch noch weit zahlreicher dem Exemplar einverleibt worden, wenn dieses an genanntem Orte, in der vorausgesetzten kritischen Zeit und Situation, sowie in polemischer Absicht einmal in Behandlung genommen worden wäre.

Die Schwierigkeiten in Betreff der Ursprünglichkeit der drei Texte in Gen. 5 und 11, 10—26, des masorethischen, alexandrinischen und samaritanischen zu lösen macht auch H. Kuenen keinen Versuch; was man bisher darüber und über die dort beliebte Chronologie geschrieben hat, ist ohnehin

mehr abschreckend, als einladend sich ebenfalls daran zu versuchen. Am meisten Autorität besitzt immer noch der hebräische Text jener Stellen, und er braucht auch jedenfalls nicht durch so desperate Mittel in besseres Licht gerückt zu werden, als Graetz sie anwendet, wenn er, in vollem Widerspiel zu Lagarde, der das Hebräische durch Juden wider die Christen geändert sein läßt, eine Aenderung der Zahlen der Septuaginta (und des Josephus) durch christliche Chronographen zu Ungunsten der Juden, annimmt. Auf die gemeinsame Wurzel der drei dort angewandten Systeme suchte Bertheau zu kommen (Ueber die verschiedenen Berechnungen der zwei ersten Perioden in der Genesis und die ihnen zu Grunde liegenden chronologischen Annahmen, Leipzig 1846). Nach ihm hätte die erste Weltperiode 1600, die zweite 400 Jahre betragen (nach dem Hebr.), nach dem Samarit. jede je 1200, dagegen nach der Septuag. die erste 2200, die andere vor der Fluth bis Abraham 1200 Jahre. Es seien wohl ursprünglich 1600 für die erste, 1200 für die zweite Periode angenommen worden, wonach die Dauer einer Generation der ersten 160, die einer der zweiten Periode 120 Jahre betragen habe. Um zu diesen willkührlichen runden Zahlen zu kommen, muß er aber selbst annehmen, daß die ursprünglichen Sonnenjahre in Mondjahre verwandelt wurden, worauf man den 1600 × 400 Jahren des Hebr. 56 Jahre beisetzte (die 1656 J. bis zur Fluth im hebr. Text), sowie die 2200 der Septuag. durch die gleiche entsprechende Addition zu den 2262 Jahren ihres Textes wurden. Allein die Juden haben niemals eigentliche Mondjahre gehabt, sondern zwölf Mondzeiten und Sonnenjahre, und haben je einen dreizehnten Monat eingefügt (S. 49). Trotz dieses Grundmangels hat Lepsius auf der grundlosen Hypothese weiter

gebaut und weil nach samarit. Recension von Gen. 5 Jered, Methusalah und Lemech im Jahr der Fluth sterben, von der Urschrift vermuthet, daß sie alle dort erwähnten Urväter nach der Fluth im Feuerregen umkommen ließ. Jene Schrulle des Samaritaners verführte ihn zu der noch weit größern, den Feuerregen über einem Theil des Siddimthales als Abschluß des zweiten Weltalters mit der Fluth zu parallelisiren. Warum und wie dann das Hebräische, und auch das Griechische und der Samaritaner zu seiner ganz andern Darstellung und zur Fälschung des Urtextes gekommen, darüber schweigt die Geschichte. Ewald fand sodann die Zahlen des Alexandriners dem Original am nächsten, welches für die Dauer der ersten Periode 2400 Jahre gehabt habe, für die zweite 1200, und die Dauer des menschlichen Lebens für das erste Weltalter auf 240, fürs zweite auf 120 (für das dritte auf 60, das vierte auf bloß 30) Jahre berechnet gehabt habe. Auch hiefür bietet die Genesis nicht den Schatten einer Andeutung, und der Versuch, die übermäßig hoch scheinenden Zahlen für die Lebensdauer des ersten Weltalters herabzudrücken, schafft nicht einmal so das odiose Wunder gänzlich aus der Stelle.

So dunkel noch immer in der Textgeschichte des alttestamentlichen Canon Zeit, Ort und nähere Umstände der Vornahme der letzten durchgreifenden Textesrecension ist, die mustergiltig für den hebräischen Text zu bleiben bestimmt war, so bleibt doch unbestreitbar, daß das Ergebniß der Recension, der masorethische Text, ein preiswürdiges war und der Text selbst in den weitaus zahlreicheren Fällen der griechischen und der samaritanischen Recension vorzuziehen ist, welche beide nachweisbar willkürlichen Aenderungen und Interpolationen weit mehr als bessern Texten, die ihnen

vorgelegen hätten, bei Manchen den unverdienten Ruf größerer Zuverläßigkeit verdanken.

Am Schlusse vermuthet Verf., daß die 4000 Jahre der Weltdauer (wovon zwei Drittel, 2666, bis zum Auszug aus Aegypten reichen sollen) in der Chronologie des masorethischen Textes eine cyklische Berechnung von hundert Generationen von je 40 Jahren voraussetzen lasse, wie das Buch der Jubiläen einen Cyklus von je 50 Jubeljahren habe und die 4000 Jahre auch in der sehr alten Schule des Elias sich finden. Es widerspricht jedoch, daß die obige Anzahl von Jahren von Adam bis zum Auszug von den ältesten jüdischen Chronologen schon anders und keineswegs cyklisch berechnet wird, und höchstens ein Ansatz zu einem System von Generationen in runden Zahlen nachzuweisen wäre, der aber immer wieder durch gewöhnliche Zahlangaben durchbrochen wird. Somit werden auch die runden Zahlen von je vierzig Jahren theils auf thatsächlichem Verlauf der Ereignisse beruhen, theils zufällige, ausnahmsweise Abrundungen sein, die auch für den ursprünglichen Text nicht zur Annahme eines cyklischen Systems berechtigen.

Himpel.

7.

Die **Herzogliche Gewalt** der Bischöfe von Würzburg. Von Dr. **Theodor Henner.** Würzburg. Stuber. 1874. 150. 8.

Bischof Hermann I. von Lobdeburg und die Befestigung der Landesherrlichkeit im Hochstift Würzburg. Von Dr. **Theodor Henner,** Privatdocent an der Universität Würzburg. Würzburg. Stuber. 1857. 52. 8.

gebaut und weil nach samarit. Recension von Gen. 5 Jered, Methusalah und Lemech im Jahr der Fluth sterben, von der Urschrift vermuthet, daß sie alle dort erwähnten Urväter nach der Fluth im Feuerregen umkommen ließ. Jene Schrulle des Samaritaners verführte ihn zu der noch weit größern, den Feuerregen über einem Theil des Siddimthales als Abschluß des zweiten Weltalters mit der Fluth zu parallelisiren. Warum und wie dann das Hebräische, und auch das Griechische und der Samaritaner zu seiner ganz andern Darstellung und zur Fälschung des Urtextes gekommen, darüber schweigt die Geschichte. Ewald fand sodann die Zahlen des Alexandriners dem Original am nächsten, welches für die Dauer der ersten Periode 2400 Jahre gehabt habe, für die zweite 1200, und die Dauer des menschlichen Lebens für das erste Weltalter auf 240, fürs zweite auf 120 (für das dritte auf 60, das vierte auf bloß 30) Jahre berechnet gehabt habe. Auch hiefür bietet die Genesis nicht den Schatten einer Andeutung, und der Versuch, die übermäßig hoch scheinenden Zahlen für die Lebensdauer des ersten Weltalters herabzudrücken, schafft nicht einmal so das odiose Wunder gänzlich aus der Stelle.

So dunkel noch immer in der Textgeschichte des alttestamentlichen Canon Zeit, Ort und nähere Umstände der Vornahme der letzten durchgreifenden Textesrecension ist, die mustergiltig für den hebräischen Text zu bleiben bestimmt war, so bleibt doch unbestreitbar, daß das Ergebniß der Recension, der masorethische Text, ein preiswürdiges war und der Text selbst in den weitaus zahlreicheren Fällen der griechischen und der samaritanischen Recension vorzuziehen ist, welche beide nachweisbar willkürlichen Aenderungen und Interpolationen weit mehr als bessern Texten, die ihnen

vorgelegen hätten, bei Manchen den unverdienten Ruf größerer Zuverläßigkeit verdanken.

Am Schlusse vermuthet Verf., daß die 4000 Jahre der Weltdauer (wovon zwei Drittel, 2666, bis zum Auszug aus Aegypten reichen sollen) in der Chronologie des masorethischen Textes eine cyklische Berechnung von hundert Generationen von je 40 Jahren voraussetzen lasse, wie das Buch der Jubiläen einen Cyklus von je 50 Jubeljahren habe und die 4000 Jahre auch in der sehr alten Schule des Elias sich finden. Es widerspricht jedoch, daß die obige Anzahl von Jahren von Adam bis zum Auszug von den ältesten jüdischen Chronologen schon anders und keineswegs cyklisch berechnet wird, und höchstens ein Ansatz zu einem System von Generationen in runden Zahlen nachzuweisen wäre, der aber immer wieder durch gewöhnliche Zahlangaben durchbrochen wird. Somit werden auch die runden Zahlen von je vierzig Jahren theils auf thatsächlichem Verlauf der Ereignisse beruhen, theils zufällige, ausnahmsweise Abrundungen sein, die auch für den ursprünglichen Text nicht zur Annahme eines cyklischen Systems berechtigen.

Himpel.

7.

Die **Herzogliche Gewalt** der Bischöfe von Würzburg. Von Dr. **Theodor Henner.** Würzburg. Stuber. 1874. 150. 8.

Bischof Hermann I. von Lobdeburg und die Befestigung der Landesherrlichkeit im Hochstift Würzburg. Von Dr. **Theodor Henner,** Privatdocent an der Universität Würzburg. Würzburg. Stuber. 1857. 52. 8.

Die Frage nach dem Ursprung der herzoglichen Gewalt der Bischöfe von Würzburg wurde wiederholt erörtert und die Anschauungen darüber gingen ehedem weit auseinander. Johannes Tritenheim läßt das Herzogthum in seiner Schrift de origine Francorum schon dem hl. Burkhard verliehen werden und seine Behauptung fand wie vielfachen Anklang so heftigen Widerspruch. Auch die Politik mischte sich in die Controverse und den würzburger Interessen standen die brandenburger gegenüber. Hat die Frage später die politische Bedeutung verloren, so ist ihr dagegen die wissenschaftliche geblieben und so wurde sie durch einen jüngeren Historiker aufs Neue in Untersuchung gezogen. Die beiden Schriften, die im Vorstehenden genannt sind und von denen die zweite zur Erlangung der venia legendi verfaßt wurde, sind ihr gewidmet und die erste handelt näherhin von der Entstehung der herzoglichen Gewalt der Bischöfe von Würzburg, die zweite von ihrer Befestigung, näherhin von dem Bischof Herman I. von Lobdeburg 1224—1254, welcher das Hochstift beträchtlich erweiterte und durch Abrundung in seinem Bestand sicherte. Der Verf. ging mit Umsicht und Scharfsinn auf das Ziel los, das er sich gestellt, und wies zunächst nach, daß die vorhandenen Immunitätsprivilegien der würzburger Bischöfe aus dem 9. u. 10. Jahrhundert für landesherrliche Rechte nichts beweisen, da sie immer nur von abhängigen Kirchenleuten, sei es Freien oder Unfreien, reden. Darf dieß als sicher bezeichnet werden, so ist dagegen die Zeit des Ursprungs des Herzogthums nicht mehr genau zu ermitteln. Urkundlich erwähnt wird es zum ersten Mal i. J. 1156 und zwölf Jahre später erlangte es ausdrücklich die kaiserliche Anerkennung. Der Inhalt des Diploms zeigt, daß es damals nicht erst geschaffen, sondern nur bestätigt

wurde, und Spuren seines früheren Bestandes sind die Abbildung des Bischofs Einhard 1088—1104 auf Münzen mit dem Schwert und die Erwähnung des Bischofs Embro um das Jahr 1127 als dux. Indessen war dieser Titel auch nach der kaiserlichen Bestätigung v. J. 1168 noch kein stehender, wenn er gleich fortan häufiger wurde. Er wechselt vielmehr mit dem Titel princeps ab und auf den Siegeln findet er sich zum ersten Mal bei Lorenz Bibra 1495—1519, während das Schwert auf denselben schon seit dem Jahr 1440 angebracht wurde. Die Untersuchung zeugt von Fleiß und Gewandtheit und die zweite Schrift bekundet gegenüber der ersten einen sichtlichen stilistischen Fortschritt.

Funk.

8.

Occident und Orient. Eine culturgeschichtliche Betrachtung vom Standpunkt der Tempelgemeinden in Palästina von **Christoph Hoffmann**, Vorsteher des Tempels. Stuttgart 1876. Steinkopf. 276 S.

Den „Standpunkt der Tempelgemeinden" theilen weder Referent noch die Leser der Q.Schrift, denen ziemlich bekannt sein dürfte, wie sich inmitten der gährenden und streitenden Elemente und Kräfte der Gegenwart auf einem kleinen Punkte Deutschlands, in Schwaben, die Bewegung der s. g. Tempelgemeinden organisirt hat. Deshalb übergehen wir den ersten Theil der Schrift H. Hoffmanns, des geistigen Hauptes des „Tempels," da in demselben die Genesis der Bewegung und ihre einstweiligen Resultate dargestellt werden, und mögen ebensowenig den Erörterungen des dritten Theils

folgen, welche die kirchlich-politischen Verhältnisse Europa's und die orientalische Frage, diesen Ahasver der Diplomatie betreffen. Bemerkenswerth dagegen erscheint uns der mittlere Theil, welcher über Vergangenheit und Gegenwart des Orients, die christlichen Kirchen desselben, den Islam, die bisherigen Einwirkungen Europa's auf das Morgenland, die Anschauungen, Befürchtungen und Hoffnungen eines wohlunterrichteten Mannes mittheilt, der dem in Betracht kommenden Land und seinen Leuten einen zwar eigenthümlich gefärbten aber unter die Oberfläche dringenden Blick und die Sympathien eines redlichen Herzens entgegenbringt.

Den schon seit Jahrhunderten datirenden Verfall der einst so blühenden Länder Vorderasiens faßt H. vorzugsweise als geistig sittlichen, aus welchem im Lauf der Zeit auch der Verfall der äußern Cultur mit Nothwendigkeit hervorgehen mußte. Er sieht denselben in der Verfälschung der Gotteserkenntniß durch Zulassung abergläubischer Vorstellungen, die sich in Naturvergötterung und ihre beiden Früchte, Vielgötterei und Bilderdienst ausgestalteten. Gerade eine höhere Blüthe von Wissenschaft und Kunst wurde dazu mißbraucht, den Gebilden der Superstition den Eindruck auf die Gemüther zu sichern und ihnen dadurch Zusammenhang und Dauer zu verschaffen. Dagegen fehlte es nicht an ernstgemeinten Reformversuchen, wie dem Zarathustra's; aber bei mangelhafter Erkenntniß der göttlichen Dinge auch in solchen hervorragenden Männern entbehrte auch das beste Streben einer tieferen Grundlage, wobei nicht zu unterlassen war, an die mit der unsicher tastenden Erkenntniß Hand in Hand gehende sittliche Kraftlosigkeit zu erinnern. Nach H. gab es (S. 143 f.) einen Moment in der Geschichte Israels, wo durch eine dem geistigen Charakter dieser Nation

entsprechende Gestalt seiner äußern Verhältnisse die berechtigte Hoffnung erweckt wurde, daß die Erkenntniß des wahren und lebendigen Gottes sich über den ganzen Orient und über alle Völker ausdehnen werde (Ps. 68. 72. 87). Er meint damit die Zeit Davids und Salomos. Es ist jedoch nicht allein die Blindheit und der Eigensinn Israels selbst und der heidnischen Völker, welche damals die Erfüllung dieses großen Gedankens vereitelten, sondern weit mehr that dieß der Umstand, daß die Zeit noch lange nicht erfüllt war und Morgenland und Abendland, in welchem es damals erst zu dämmern anfieng, große Perioden zu durchleben hatte, ehe die Möglichkeit einer allgemeinern Verbreitung wahrer Gotteserkenntniß geschaffen war. Jene hochfliegenden Erwartungen einer neuen Durchdringung der Welt mit wahrer Gotteserkenntniß, denen in den genannten Liedern Ausdruck gegeben ist, knüpfen sich an die Person des Messias, dessen Erscheinung in ganz naher Zukunft wohl ein alter Prophet vermöge seiner die Zeiten überspringenden Vergegenwärtigung hoffen konnte, aber kein in der Zeit der längst geschehenen Erfüllung Lebender in schon weit früherer Zeit, etwa der Davidisch Salomonischen als unter gewissen Voraussetzungen möglicher Weise eingetreten denken kann. Auch H. Hoffmann nicht, der kurz darauf (S. 145) erwähnt, daß die erste Rückwirkung des Abendlandes auf den Orient in der Eroberung Asiens bis zum Indus durch Alexander den Großen erfolgte, womit griechische Sprache, Cultur und Herrschaft sich über das Morgenland verbreitete und den Weg für die bald nachfolgende römische Eroberung vorbereitete, die vermöge des strengeren und festeren Charakters der Römer geeignet war, den Einfluß des Westens auf den Osten noch nachhaltiger zu begründen. Denn diese beiden connexen That-

sachen waren Hauptfaktoren der Vorbereitung auf die große Zeit der Erfüllung. Für die höchsten Interessen gewann durch diesen Contakt weder das Morgen- noch das Abendland (S. 146): statt der geistigen und sittlichen Erhebung war aus der Berührung beider das allgemeine Versinken in feineren oder gröberen Fleischesdienst entsprungen, in welchem wie in einem bodenlosen Sumpf, die höhern geistigen Antriebe und die Tugenden des öffentlichen und häuslichen Lebens von Jahrhundert zu Jahrhundert mehr erstickten und untergiengen. Gewonnen hatte das Abendland aus dieser Berührung nur den orientalischen Aberglauben, der das geistige Bedürfniß durch vorgespiegelte Offenbarungen, Wunder und Weissagungen täuschte und den orientalischen Reichthum und Luxus; das Morgenland trug aber als Gewinn nichts weiter davon, als die Vervielfältigung der Wissenschaften und Künste und die geordneteren Einrichtungen despotischer Staatsverwaltung, beides hervorgegangen aus der größern Regsamkeit und dem unruhigen Thätigkeitstriebe, die sich im Abendland entwickelt hatten. Allein weder diese rege Thätigkeit, noch die Zauberei einer vermeintlichen tieferen Gotteserkenntniß konnten dem reißenden Strom des geistigen und sittlichen Verfalls steuern, der sich über die Welt ergossen hatte und der in den ersten Jahrhunderten nach Christus so anwuchs, daß er endlich auch den äußern Bestand der römisch-griechischen Cultur untergrub und zerstörte.

Die Schattenseiten des morgenländischen Christenthums werden nicht verkannt, welches trotz größerer natürlicher Vortheile nicht gleichen Schritt mit dem abendländischen zu halten vermochte (S. 147). Jene waren: es stand dem Schauplatz des Urchristenthums nahe; die Ueberlieferungen aus den Anfangszeiten konnten in den vielen von den Aposteln

selbst gegründeten Gemeinden sich leichter erhalten; die Sprache der heiligen Urkunden des Christenthums war die Landessprache und die Länder des Orients zählten weit mehr gelehrte und zu wissenschaftlicher Forschung befähigte Männer. Daß nun dennoch hier der rechte und ursprüngliche Geist des Christenthums sich nicht leichter, wie zu erwarten war, von aller Verfälschung freier erhalten konnte, sondern in der an geistigen Hülfsmitteln weit ärmern Kirche des Abendlandes sich ein entschieden stärkeres Wirken des christlichen Geistes, bei geringerm Licht dennoch mehr Kraft findet, lag allerdings an den geistigen und sittlichen Zuständen der jener Kirche unterthänigen Völker. Sie waren schon in starkem Grade ausgelebt und ausgehöhlt, daher die greisenhaften Streitereien um den Buchstaben und die raschen und mächtigen Eroberungen des Islam auf byzantinischem Gebiet. Denn nicht der Sieg des Islam über das Heidenthum, sondern die äußere und geistige Eroberung des griechisch-asiatischen Ländercomplexes machte die mohammedanische Bewegung zur Herrin des Ostens. Dem Islam muß man sogar trotz oder vielmehr wegen seines schroff feindlichen Gegensatzes zum Christenthum eine günstige Einwirkung auf dessen morgenländische Hälfte zuerkennen: die orthodoxe Kirche hörte auf zu verfolgen, da sie jetzt selbst die verfolgte war und das gleiche äußere Schicksal mit den Sekten theilte; sie mußte sich geistig ermannen und gewann aus dem ihr aufgenöthigten Widerstand gegen die gewaltige Naturkraft der neuen Religion und aus dem wie auf Einen Schlag damit erfolgten Aufhören dogmatisirenden Wortgezänkes die Kraft zu den bald hernach erfolgenden Bekehrungen der slavischen Völker und zu erfolgreichen Missionen unter tatarischen Stämmen. Dazu kam noch, daß die erschlaffte christliche

Culturwelt wieder an religiöse Begeisterung glauben lernte, welche bis dahin stumpfgebliebene Massen in Bewegung setzte und mit sich fortriß, und die große Einfachheit der Sitten und die Kraft der Entsagung, welche die frühern Träger des neuen Glaubens bewährten, nicht ohne anregenden Einfluß auf die noch manchfach vorhandenen bessern Kräfte im Reich, die nur durch den Despotismus und die Lethargie der weltlichen und geistlichen Obrigkeiten gebunden waren, blieb.

Der Aufschwung der ersten Zeiten des Islam konnte nun freilich nicht lange vorhalten und die durch ihn zur Thätigkeit gerufenen Kräfte der Begeisterung und phantastischer Exaltation verdeckten nicht allzulange den Mangel an gesunden Glaubenselementen und höheren sittlichen Triebkräften der Religionsmengerei der Wüstensöhne. Der enge Horizont Mohammeds legte seinen Bann auch auf die Nachfolger (Chalifen), welche nun bald im Bunde mit den offiziellen Vertretern und Ausübern des Islam jeden geistigen Aufschwung, jeden Versuch einer Vertiefung und Weiterbildung desselben verfolgten und aus Furcht vor Ansteckung durch christliche und jüdische Ideen den Quell geistiger Entwicklung der dem Islam unterworfenen Völker verstopften. Die Hemmung der geistigen Kräfte im Interesse der Superstition und ängstlich gehüteten Orthodoxie hatte zur nothwendigen Folge den Knechtsdienst, die geistige Sclaverei der Völker, die Vergötterung des Chalifates, welches durch grenzenlose Willkür und Rücksichtslosigkeit den Sclavendienst belohnte.

Im zweiten Abschnitt über die christlichen Kirchen des Morgenlandes, ist der über der scheinbaren Trost- und Rettungslosigkeit morgenländischer Zustände oft verkannte oder doch unterschätzte scharfe Contrast im religiösen Grundver-

halten der Orientalen aller Bekenntnisse zu dem der Abendländer an die Spitze gestellt. Während unter den letztern Religionslosigkeit schon vielfach in die Massen gedrungen ist und wenigstens vorübergehend sehr viele zweifelhaft geworden sind, ob das Verhältniß des Menschen zu Gott in der That eine reale und praktisch wichtige Sache sei, „ist dem Orientalen das Gefühl von der Wichtigkeit des Verhältnisses zu Gott so tief eingeboren oder eingepflanzt, daß er sich desselben niemals ganz entschlagen kann. Sei er Heide, Jude, Moslem oder Christ, immer gilt ihm die Religion als die erste aller menschlichen Angelegenheiten, und wenn dieses Gefühl durch die Uebermacht irdischer Interessen zurückgedrängt wird, so kann er es doch nie grundsätzlich beseitigen. Ja selbst wenn er im Verkehr mit Europäern gelernt hat, Irreligiosität zu erheucheln, um sich den Anstrich moderner Bildung zu geben, so sitzt ihm doch der geheime Respekt vor dem Unsichtbaren noch in den Gliedern und im Gemüth. Uebrigens kommt dieß auch nur sehr selten vor und gewiß mehr als 99 Procent aller Orientalen sprechen bei jeder Gelegenheit unverholen ihre religiöse Stimmung oder Ansicht aus.“ Bei solcher Sachlage, die H. Hoffmann hiermit treffend gezeichnet haben dürfte, ist es auf den ersten Blick räthselhaft, wie der Orient mit seinen begabten Völkern geistiger Verarmung und sittlicher Verödung in dem constatirten hohen Grad verfallen konnte. Der Verf., geschworner Feind von Zänkereien um Glaubensartikel, schiebt die Verantwortlichkeit hiefür dem zu, was er den Glaubenshochmuth der „orthodoxen“ Kirche nennt, welcher ihm schon aus diesem Beinamen derselben erhellt; und in „Gelehrteneitelkeit, Rechthaberei und hierarchischen Hochmuth“ (S. 155) läßt er sich die alten morgenländischen

„Professoren“ und Bischöfe gemüthlich und brüderlich theilen. Während der „jahrhundertelangen Balgerei um Dogmen“ litt nun allerdings das sittliche Leben, was dem Verf. zuzugeben ist, da dasselbe in seinem tiefsten Grund auf die Autorität des lebendigen Gottes und nicht auf die dissolvirenden Aktionen theologischer Scheidekünstler gewurzelt ist, aber Verf. vergißt zu leicht die logische Nothwendigkeit der Entwicklung und begrifflichen Gestaltung der geoffenbarten Wahrheiten hinter den Auswüchsen dieses Prozesses, die nun einmal allem und jedem wie der Schatten zur Seite gehen. Schlimmer wirkte ohne Zweifel die Unterwerfung der Kirche unter die Staatsgewalt, wodurch die kirchlichen Aemter eine Beute der Heuchelei, Habsucht und Herrschsucht wurden. Dem trat, was auch im Buch zugegeben ist, bei Zeiten das Mönchthum entgegen und bewährte durch Beispiel und Lehre die christlichen Ideale der Entsagung und Aufopferung für himmlische Zwecke als Gegengift gegen die corrosiven Wirkungen der staatskirchlichen Allmacht. Freilich stellt sich auch hier wieder neben die größten Tugenden und einen kaum wieder erreichten Heroismus der Entsagung ein schwarzer Schlagschatten, den wir nicht mindern wollen: „Gegen die Vertauschung des Trachtens nach dem Reiche Gottes mit einer vermeintlichen Orthodoxie hat das Mönchswesen nicht nur nichts gethan, sondern es ist selbst dieser falschen Richtung dienstbar geworden. Mönche waren die wüthendsten Eiferer für sogenannte reine Lehre und ließen sich in förmlichen Heerschaaren aufbieten von ehrgeizigen Bischöfen, die unter dem Vorwand der reinen Lehre ihre Nebenbuhler um Macht und Ehre zu stürzen und die Kaiser selbst durch den Fanatismus der von Pfaffen und Mönchen aufgewiegelten Volksmassen zu schrecken und zu zwingen wußten.“

Ein puritanischer Feind jeden Bilderdienstes, den er für die letzte Stufe geistigen Verfalls und religiöser Verfinsterung anzusehen geneigt ist, kann sich Hoffmann doch der Einsicht nicht verschließen, daß ein Kampf gegen die „Auswüchse des Aberglaubens," eine protestantische oder puritanische Bestreitung des Heiligen- und Bilderdienstes durchaus keine Aussicht auf Erfolg im Orient hat. Er streift hier sogar thatsächlich, nicht subjektive, an eine Verläugnung seiner verkehrten Ansichten vom Bilderdienst, wenn er sagt (S. 159), daß, was die orientalischen Kirchen bedürfen, nicht in erster Linie die Abschaffung des Heiligen- und Bilderdienstes, auch nicht die Beseitigung des Wahns sei, den man bei seiner allgemeinen Verbreitung wohl den katholischen oder ökumenischen Irrthum nennen könnte (in diesen Worten verräth sich starke Infallibilitätsmanie des Tempelhauptes), als ob äußere gottesdienstliche Handlungen und Ceremonien den Menschen heiligen und vor Gott angenehm machen könnten. Die Beseitigung solcher Mißbräuche und Irrthümer, sagt er ebendort, „die bei einer Neubelebung des Orients weichen müssen," würde selbst wenn sie gelänge, noch keineswegs eine Bürgschaft für das Wiederaufleben der seit mehr als tausend Jahren stockenden geistigen Entwicklung des Orients in sich schließen. Obgleich Verf. eine Neubelebung des Orients hofft, wobei jene Mißbräuche weichen müßten, bekennt er doch sofort, daß ihre Beseitigung wegen des religiösen Charakters der Orientalen gar nicht ausführbar sei und protestantisch in dem Sinne, daß man darunter die Annahme der Denkweise der protestantischen Völker des Abendlandes versteht, die Russen, Griechen und andere orientalischen Christen ebensowenig werden, als die Italiener und Spanier

im Abendland. Dieser ziemliche Widerspruch innerhalb weniger Zeilen und seine infallible Behauptung eines ökumenischen Irrthums sollte den Verf. belehren, daß der Fehler nicht im Bilderdienst, sondern in ihm selbst, in seiner radikalen Bekämpfung und Verwerfung desselben liegt. Es ist immer eine bedenkliche Sache und kann Böswillige zu schlimmen Gedanken über Geistes- und Gemüthsbestand anreizen, für die Behauptung eines ökumenischen Irrthums sich auf den Isolirschemel seiner höchsteigenen Persönlichkeit zu stellen und von dieser Kathedra herab sein Sprüchlein ergehen zu lassen. Verständiger urtheilt Hoffm. wieder, daß (S. 160) wenn der orientalischen Kirche die Hilfe zu ihrer geistigen Neubelebung und Umwandlung von außen, aus dem Abendland zu kommen bestimmt ist, der Geist, der in ihr geweckt werden soll, auch schon in einer bestimmten Gestalt sich dem Orient darzustellen hat, „natürlich nicht in der für den Orientalen unzugänglichen Gestalt des deutschen, englischen oder amerikanischen Protestantismus, sondern in der ganz und gar dem Wesen des Geistes entsprechenden und folglich für alle Nationen der Erde verständlichen Form.“ Ob aber diese erst jetzt vom Tempelhaupt erfunden oder doch wieder entdeckt, oder in seit Jahrhunderten bewährten festen Normen einer Universalkirche vorliegt, die dann nur für den eigenthümlichen Charakter, die Bedürfnisse und national wie geschichtlich bedingten Verhältnisse der orientalischen Christenländer zu modifiziren wären und das Schablonenhafte, was nirgends für den Geist und geistige Dinge paßt, nach Thunlichkeit abzustreifen hätten? — Immerhin kann bloß von der Religion dem Orient die Auferweckung kommen, und nicht, keinenfalls irgend grundlegend und durchgreifend von den Culturhebeln des Occidents, so blank und glatt sie

auch gehobelt worden sind. Der Orient ist bei all seiner Zerrüttung ein wesentlich religiöses Ländergebiet geblieben, infolge dessen die Kirche als die sichtbare Erscheinung der Religion dort nicht bloß das mächtigste Element im Volksleben ist, sondern geradezu das Wesen der Volksthümlichkeit ausmacht. Daher sahen schon die arabischen, später die türkischen Eroberer sich genöthigt, die Bischöfe und Patriarchen der kirchlichen Genossenschaften als die Oberhäupter derselben zugleich zu den obersten weltlichen Verwaltern zu machen, welche das Steuerwesen und alle andern Herrscherrechte besorgten.

Die Ansicht über den Islam faßt Hoffmann S. 174 dahin zusammen, daß die Zeit, wo derselbe für den Orient theilweise wohlthätig wirken konnte, vorüber, der Islam aber noch eine Macht ist, furchtbar wegen des Einflusses der Lehre Mohammeds auf die Geister, weil diese Lehre keinen Anknüpfungspunkt für geistige Hebung gewährt, aber noch stark genug ist, um jede Förderung zu hemmen und neues Unheil durch die alten Mittel zu erzeugen. Das Abendland ist in schwerer, unheilvoller Täuschung, wenn es glaubt, mit dem Sturz der verrotteten Türkenherrschaft werde dem Islam überhaupt der Lebensnerv durchschnitten. Derselbe bestand Jahrhunderte vor der Türkenherrschaft und wird diese ohne Zweifel um Jahrhunderte überleben. Das Ländergebiet, das er umspannt, ist wohl so groß als das christliche, und die Zahl seiner Anhänger dürfte nicht allzuweit hinter der der Christen zurückstehen. Hoffmann nimmt sie zu 200 Millionen an, was zuviel sein wird. Der Verlust der weltlichen Herrschaft des Papstthums hat dessen geistige Bedeutung nicht gebrochen, momentan sie selbst gesteigert: mit dem Türkenthum, wenn es einmal den eignen

convulsivischen Zuckungen und den Consultationen seiner abendländischen Aerzte erliegt, hat der Islam zwar seine früher mächtigste weltliche Stütze verloren, wird aber, wenn auch die aufs äußerste geschwächte persische Herrschaft in die Brüche geht, ohne Zweifel eine neue weltliche Herrschaft aus sich erzeugen, da seine Religionsgrundsätze weit mehr als die jedes andern Glaubens mit irdischen Interessen connex sind und weltliche Macht und Herrschaft wechselseitig stützen und wieder zu ihrer eignen Verbreitung benöthigen. Allerdings besteht ein großer Unterschied zwischen Einst und Jetzt auch hier. Der Koran war eine überlegne geistige Macht gegenüber dem heidnischen Götzenthum, dem jüdischen Buchstabendienst und der verkommenen byzantinischen Christenheit. Er wirkte belebend und begeisternd auf seine nächsten Schülerkreise, aber auch reinigend auf die christlichen Sekten im Morgenland, und seine frühesten Anhänger beglaubigten seine Lehre, die doch auch wesentliche Sätze der christlichen und jüdischen Offenbarung enthielt, in den Augen der Welt nicht nur durch das Schwert, sondern noch nachdrücklicher durch die Einfachheit ihrer Sitten und Lebensgewohnheiten. Diese idealen Momente im Islam, die ihn so rasch zum Herrn theils kräftiger aber kulturloser, theils hochcultivirter aber degenerirter Völker machten, sind nun längst erloschen, die arabische Cultur ist verschwunden unter den Kreuzzügen und den Mongolen, nachdem sie in einem Weltreich vom siebenten bis über die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts die mohammedanischen Völker, zuletzt nur nothdürftig und unter beständigen Abbröckelungen zusammengehalten und ein System mohammedanischer Orthodoxie ausgebildet hatte, die Sunna, neben welchem eine Menge von Sekten im Anschluß an christlich-jüdische Doktrinen und Speculationen sowie an

parsische und buddhistische Lehren das feinere Gedankenleben aufrecht erhielt. Die türkischen Sultane hausten nun seit 400 Jahren in ihrer Weise mit dem vorgefundnen Cultur- und Glaubensleben: sie schnitten sich was sie unumgänglich davon brauchten, mit dem Schwert zurecht und vervielfältigten durch brutale Tyrannei, Aussaugung, wüste Genußsucht, der sie Sachen und Personen mit gleicher Rücksichtslosigkeit opferten, und durch Erwürgung alles idealen Strebens in einem pseudoreligiösen Mechanismus die starken Riegel, welche ohnehin schon jenen Völkern gegen allmählige Erhebung zu einem menschenwürdigen Dasein vorgeschoben waren: „sie hielten als geistiges Band die Sunna der alten Chalifen fest und gründeten Schulen zur Aufrechthaltung der rechtgläubigen Ueberlieferung. Im türkischen Orient ist daher heut zu Tage der Islam das geistige Bollwerk zur Aufrechthaltung alles Aberglaubens und geistlichen Hochmuths, der sich bei einem rohen Volk wie die Türken unter dem Schatten des vom Staat bevorzugten theologischen Systems und mit Hilfe der allgemeinen Unwissenheit breit machen konnte. Der jetzige Mohammedaner befindet sich daher in dem Widerspruch, daß er die Ueberlegenheit der europäischen Cultur nicht mehr ganz läugnen kann und doch dabei beharren muß, seine eigne Unwissenheit, seinen Aberglauben und Stumpfsinn für die ächte Weisheit und Frömmigkeit auszugeben, um auf die Ungläubigen, d. h. die Christen mit der gehörigen orthodoxen Verachtung herabsehen zu können“ (S. 178). Das Gemälde ist düster, aber kaum unwahr. Das Türkenthum, das nur Weniges von den feingeistigen Zügen des alten Arabismus besitzt, hat die ohnehin schon zur Despotisirung von Geist und Person angelegte Koranreligion vollends zum plattesten Hausgebrauch entwürdigt und um auch jede von außen

kommende Reform abzusperren, die ausgeleerten Schädel der „Gläubigen“ mit hochgradigem Fanatismus und jeder Erkenntniß baarem, des Paradieses durch seine Ignoranz absolut sicherm Hochmuth ausgefüllt, was beides an sich schon zum Wesen des Islam gehörte, aber mit dem allmähligen Erlöschen der altarabischen Culturelemente sich steigern mußte.

In Betreff der Missionsversuche des Abendlandes im Orient, von denen der vierte Abschnitt (S. 175 ff.: über die bisherige Einwirkung Europas auf den Orient) handelt, ist zuzugeben, daß die katholische Kirche dabei an dem fast unüberwindlichen Widerwillen der Griechen ein kaum geringeres Hinderniß findet, als an der hochmüthigen Indolenz der Türken. Als 1453 Mohammed II daran war, den mehr als tausendjährigen Byzantinerbau in Trümmer zu schlagen, äußerte noch ein hoher Würdenträger der orthodoxen Kirche gegenüber dem päpstlichen Hilfsversprechen im Fall der Anerkennung der römischen Oberhoheit: er sehe lieber den Turban in der Stadt als den lateinischen Hut. Griechenhochmuth, der dem rechtgläubigen Moslimenstolz nichts nachgab und auch damals für seinen verknöcherten Glauben ein Wunder erwartete, hatte starke Schuld daran, da wie H. Hoffm. billig anerkennt, die Griechen im Wettstreit ihres Patriarchen mit den römischen Herrschaftsansprüchen eine Befriedigung ihrer nationalen Eitelkeit fanden und daher um keinen Preis etwas von Anerkennung der kirchlichen Oberhoheit des Papstes oder von Annahme der lateinischen Sprache im Gottesdienst und anderer römischer Kirchensitten hören wollten. Und „nachdem die Türken Herren des Morgenlandes geworden waren, konnte es ihnen nur lieb sein, ihre christlichen Unterthanen kirchlich vom Abendland getrennt zu wissen, und als die türkische Macht wieder sank und im

gleichen Verhältniß Rußland emporstieg, so nährte natürlich auch dieser Umstand den Trotz, in welchem sich die griechisch-orthodoxe Kirche dem mächtigen Einflusse Roms verschloß." Noch weniger als die römisch-katholische Kirche, die neben dem uralten Haß der Griechen, mit der Feindseligkeit Rußlands, aber auch mit dem tappigen Fanatismus einzelner ihrer Vertreter zu kämpfen hat, kommt nach dem Verf. (S. 178) für die Hebung des Morgenlandes die protestantische Einwirkung in Betracht. Sie verkörpert sich eigentlich nur in Schulen, Krankenhäusern und andern wohlthätigen Anstalten, deren Thätigkeit zu zersplittert ist, um eine Wirkung im Großen hervorbringen zu können. Man soll auch nicht meinen, daß eine solche uneigennützige Liebethätigkeit starke Eindrücke hervorbringen werde.

Die Orientalen haben im Durchschnitt gar nicht mehr so viel sittliches Gefühl, um eine reine Liebe zu den Menschen als Beweggrund des Guten, das man ihnen erweist, erkennen und würdigen zu können. Die Aeußerungen von Dankbarkeit und Anerkennung, die man wohl auch von ihnen vernehmen kann, werden in der Regel von uns zu hoch aufgenommen und als Zeichen tieferer Gemüthsbewegung betrachtet, die gar nicht vorhanden ist. Noch weniger Aussicht gibt Verf. der Predigt im „Heimathland des dogmatischen Zankes": wo von jeher man den Glauben nur als Parteifahne und Deckmantel eigensüchtiger Bestrebungen zu gebrauchen gewohnt ist, kann man nicht durch bloße Ermahnung und Belehrung zu der Ueberzeugung gebracht werden, daß eine richtige Erkenntniß des Christenthums den Menschen vor allem zur Umgestaltung des Lebens, zur Ueberwindung der Laster befähigen müsse. Daß aber auch dem Protestantismus gegenüber der römischen und der orientalischen Kirche

selbst ein überall nothwendiges, im Morgenland aber ganz unentbehrliches Element fehlt, eine Organisation, die eine wirkliche geistige Leitung der Menschen möglich macht, konnte dem Verf. ebenfalls nicht verborgen bleiben. Auf den Orientalen macht, schreibt er S. 179, weder Belehrung noch Ermahnung einen nachhaltigen Eindruck, wenn sie nicht von einer äußern geistigen Macht ausgeht, der er sich beugen muß. Er ist in dieser Beziehung ein Kind, dem man gebieten muß, weil es noch nicht im Stande ist, Gründe zu verstehen und zu würdigen. Da er nun leicht wahrnimmt, daß der protestantische Prediger eine solche Macht unter seinen europäischen Glaubensgenossen nicht besitzt, so macht er sich aus ihm und seinen Worten nichts, und meint durch seinen Uebertritt eher dem Prediger oder Missionar einen Gefallen, eine Ehre erwiesen zu haben, als daß ihm dadurch eine Verpflichtung auferlegt wäre. Für so nützlich das Wirken dieser Missionsstationen der Verf. im Einzelnen hält, so muß er doch erklären, daß als selbständiges, schöpferisch wirkendes Culturelement der Protestantismus vermöge seiner Zerfahrenheit für den Orient gar nicht in die Wagschale fällt (a. O.).

Noch wird in jenem Abschnitt untersucht, welchen Einfluß auf das Morgenland die sogenannten liberalen Ideen des Occidentes gehabt haben und welche Ergebnisse aus denselben etwa für eine Regeneration dortselbst zu erhoffen seien. Der Orient ist durch dieselben namentlich in den westlichen Provinzen der Türkei stärker beeinflußt worden, als man gewöhnlich annimmt: sie haben dort liberale Staatsverfassungen ins Leben gerufen und selbst in Constantinopel und Kairo sich Berücksichtigung erzwungen, zunächst nach unsrer Meinung fast nur soweit, daß das Spiel mit ihnen

den dortigen Regierungskreisen es erleichterte, noch eine längere Gnadenfrist hindurch den lästigen abendländischen Mahnern auf anständigere Weise Sand in die Augen zu streuen. Da aber im Morgenland der Versuch einer Beseitigung der Religion aus dem Volksleben noch weit aussichtsloser ist als bei uns, die liberalen Ideen aber, bis jetzt wenigstens, in vielen ihrer Apostel und Dienstbeflissenen eine theils verdeckte, theils offenkundige Abneigung gegen die Religion zeigen, so liegt die Unmöglichkeit zu Tage, daß sie als Hebel zu einer durchgreifenden Umänderung jener verrotteten Zustände dienen können, so lange es nicht gelingt, das Wahre und Gesunde in ihnen loszutrennen und ihm die Weihe der Religion zu ertheilen. Sie müssen durch die Erkenntniß der ewigen Bestimmung des Menschen ergänzt und geheiligt werden, da so lange dieß fehlt, auch die unvollkommenste Gestalt der Religion in den Gemüthern der Menschheit die Oberhand behalten und der Entwicklung der Völker des Orients auch ferner willkührliche Schranken setzen kann.

Wir müssen aber hier abbrechen. Was nach dem Vorstehenden theils über das Buch gesagt, theils aus demselben vorgeführt worden ist, wird davon überzeugt haben, daß dasselbe in leidenschaftsloser Weise, die auch den Gegnern gerecht zu werden sucht und auf dem Grunde solider Bekanntschaft mit den verwickelten sozialen, religiösen, politischen Zuständen des Morgenlandes dessen Vergangenheit und Zukunft bespricht. Herr Hoffmann ist 1861 mit der Tempelgemeinde aus der Würtembergischen Landeskirche ausgetreten und versucht nun, seine Plane und Zukunftserwartungen, welche sich auf die allzu buchstäblich und sinnlich gefaßten prophetischen Weissagungen und Verheißungen gründen, auf

paläſtiniſchem Boden mit Gleichgeſinnten zu verwirklichen. Verſtand, praktiſches Geſchick und Energie des Mannes mit unerſchütterlicher Glaubensfreudigkeit flößen hohe Achtung ein. Eines Urtheils über die Zukunft der von dem Tempel in Angriff genommenen Arbeiten im Gebiet des heil. Landes haben wir uns zu begeben, thun es auch um ſo lieber, da ſämmtliche Miſſionen im Orient bisher ein hartes, meiſt undankbares Arbeitsfeld haben. Das beſprochene Buch jedoch empfehlen wir als Quelle manchfacher Belehrungen über viel zu wenig gekannte, aber in ſich und in ihren Rückwirkungen auf das Abendland äußerſt wichtige Verhältniſſe. Es iſt viel intereſſanter als die blaſirte glaubensfeindliche Schrift des berühmten Reiſenden Vambery, die wir vielleicht ein andermal des Contraſtes halber vorführen wollen.

Himpel.

9.

Studien zur Geſchichte der Sammlung der althebräiſchen Literatur. Von **J. S. Bloch**, Rabbiner. Breslau, H. Skutſch, Verlagshandlung. 1876. 160 S.

Theils Gegenſtände der allgemeinen Einleitung, wie Benennung, ſucceſſive Entſtehung und älteſte Eintheilung, Anlaß der Canonſammlung, Canonſchluß und Gnoſticismus (aus der ſpeciellen Einl. Inhalt und Entſtehungszeit des Buches Jona), Sammlung des Hagiographencanon, theils Materien aus der ſpätern jüdiſchen Religionsgeſchichte: Entſtehung der Halacha, die Halacha und die heil. Schrift, die Halacha und der Canon, die ecclesia magna, ihre

Entstehung, Dauer und Wirksamkeit sind in den Studien Blochs einer sorgfältigen Durchforschung unterzogen. Die fünf Abschnitte, unter welche sich alle diese Dinge vertheilen, haben jedoch keine reinliche, geordnete Gliederung, ersetzen aber den Mangel an Disposition durch Früchte glücklicher Combination und reicher Belesenheit in talmudischer und jüngerer rabbinischer Literatur. Es wird vor allem die Frage gestellt: Bildet das alte Testament überhaupt ein einheitliches Ganzes, oder vielmehr drei verschiedene Büchersammlungen, Gesetz, Propheten und Hagiographen, die zu verschiedenen Epochen entstanden, lange einzeln circulirt haben und erst in relativ sehr später Zeit vereinigt worden sind? Verf. entscheidet sich für letzteres, indem er die Propheten um 350 v. Chr. gesammelt sein läßt, wegen des Buches Jona, dem er eine sehr späte Abfassung vindiziren will, und die Sammlung der Hagiographa um 200 v. Chr. ansetzt. Doch ist Verf. im Wesentlichen wieder von der Annahme nicht allzuweit entfernt, wornach Esra-Nehemia und mit ihnen verbundene gelehrte Männer den Canon gegründet haben: er läßt denselben durchaus von der durch jene eingerichteten großen Synagoge, ecclesia magna, also von autoritativer nationalkirchlicher Behörde, zu Stande gebracht werden und verwirft die bequeme Ausfluchtstheorie, daß der Zufall den Canon geschaffen oder er sich wie von selbst gemacht habe. Damit scheint uns die dunkle Frage nach Ursprung, Anwachsen und Abschluß des Canon auf das richtige Terrain gestellt und die weitere Frage nach dem Abschluß, welche Manche aus ungerechtfertigter dogmatischer Voreingenommenheit um jeden Preis zu Gunsten der Esra-Nehemianischen Epoche beantworten, zur Nebensache herabzusinken. Protestantische wie katholische Gelehrte

zeigen hier oft arge Befangenheit: jene, indem sie bloß aus dem Grunde, um gegen die „Apokryphen", die deuterocanonischen Schriften, besser polemisiren zu können, nicht selten die Sammlung des gesammten Canon der drei Classen auf Esras Zeit beschränken, die andern, indem sie häufig (Movers, Haneberg), um die viel spätere Aufnahme der deuterokanonischen Schriften rechtfertigen zu können, die Aufnahme auch einzelner hebräisch-kanonischer Bücher in die dritte Classe noch in sehr später (selbst erst christlicher) Zeit geschehen sein, also die letzte Classe bis in so späte Zeit herab ungeschlossen sein lassen. Für successive Entstehung des Canon wird nun geltend gemacht, daß das alte Testament keinen Namen habe, womit man es in seiner Gesammtheit hätte bezeichnen können. Es war bei einmaliger Entstehung des Canon zu erwarten, daß ein so bedeutsames literarisches Produkt doch wenigstens eine Gesammtbezeichnung haben sollte in der Literatur und im Volksmund: die Sammler des alten Testaments haben vergessen, ihm einen Namen zu geben. Dieß scheint sich am besten daraus zu erklären, weil die alttestamentliche Bibel nicht eine dreitheilige, sondern drei verschiedene Sammlungen bildet, welche in drei verschiedenen Epochen nacheinander entstanden sind. Wie die drei Sammlungen, so addirte sich das Volk die drei Namen. Wäre dagegen, meint Bl. S. 5, die Sammlung des alten Testaments zu einer Zeit von einer Behörde erfolgt, bildete sie nur ein Corpus, so hätte sie gewiß auch eine entsprechende Bezeichnung erhalten müssen. Der Grund ist wahrscheinlich, aber nicht evident, und zudem noch fraglich, ob nicht trotz der Einwendungen des geehrten H. Verf. durch Thora, Lehre, Gesetz ein Gesammtname gegeben worden war. Wenigstens erscheint unter dieser Be-

nennung der alttestamentliche Gesammtcanon im neuen Test., Joh. 12, 34. 1 Cor. 14, 21 und a. a. St., ebenso in der talmudischen Literatur, und der Verf. legt Gewicht darauf, daß die neutestamentlichen Autoren wie später noch die kirchlichen Schriftsteller in allen literarisch-alttest. Fragen von der Tradition der Synagoge abhängig waren. Simon des Gerechten (gegen 200 vor Chr.) Wahlspruch lautete: Auf drei Dingen ruht die Welt: auf der Thora, dem Gottesdienste und der Uebung menschenfreundlicher Werke. Dazu bemerkt Verf. selbst, daß Simon hier keineswegs mit Thora bloß den Pentateuch, sondern eben auch alle übrigen Schriften meine. Nicht anders, wenn R. Akiba die Masora für einen Zaun um die Thora erklärte; auch er hatte dabei das ganze Schriftthum im Auge. Es bliebe dann dabei, daß die Uebertragung des Wortes auf die ganze Sammlung statt hatte, weil der Pentateuch, die Thora κατ᾽ ἐξοχήν, die Grundlage des ganzen alten Testamentes bildete. Dagegen würde auch nicht streiten, wenn selbst einzelne Schriften Thora heißen. Wir hätten dann folgendes Namensverhältniß: Thora zunächst der Pentateuch, Thora auch (in seinem ächten allgemeinen Sinn: Belehrung gegenüber von Mißwa, der einzelnen Satzung) einzelne andere Bücher, endlich Thora der Complex sämmtlicher Bücher, welche sodann in drei Classen zerfällt worden wären. Wir läugnen aber nicht, daß für die nicht dogmatische, sondern rein historische Bedeutung der Benennungen der zweiten und dritten Classe Manches spricht und der vorgeblich geringere Grad der Werthschätzung, der Theopneustie, welcher den Schriften der dritten Classe beigelegt wird, um überhaupt die Genesis dieser Classe zu erklären, im Grunde sehr wenig auf sich hat; oder wenn gesagt wird, Daniel sei der dritten Classe

und nicht der zweiten, die ihm doch gebühren sollte, zugetheilt worden, weil er kein offizieller Prophet dem Amt und Stande nach war, sondern als chaldäischer Staatsbeamter das Prophetenamt nur nebenher bekleidete und wohl die Fähigkeit, das donum, aber nicht den Beruf, das munus des Propheten besaß. Daß sodann auch der poetische Theil der Hagiographa als rein prophetisch angesehen wurde, wird durch zahlreiche Stellen aus dem neuen Testament, den Talmuden und Midraschim belegt. Man wird sich also, will man die dogmatische Bedeutung der Classennamen und die Verweisung einzelner Bücher je in die zweite und dritte Ordnung mit Abweichung der historischen festhalten, nach andern Gründen dafür umsehen müssen. Es wird auch nicht zu läugnen sein, daß wo im neuen Testament bloß von Thora und Nebiim die Rede ist, nicht eine verschiedene Heiligschätzung des dritten Theils gemeint wird, sondern der zweite und dritte Theil durch die Nebiim zusammengefaßt sind, wie es in talmudischen Stellen geschieht. Schriften, Ketubim, κ. ἐ. nämlich, heißt die dritte Abtheilung, und da einst auch der Prophetencanon so hieß (Sepharim), erhellt schon hieraus der Irrthum, daß sie gegenüber von Gesetz und Propheten nicht weiter als Schriften schlechtweg genannt wurden, denen eine so ausgezeichnete Eigenschaft wie mosaisch oder prophetisch nicht zukomme. — Alt und neu ist die Streitfrage über den ursprünglich hagiographischen oder prophetischen Charakter von Ruth und Klagliedern, wovon Ruth in der bekannten Baraitha Baba Bathra 14 an der Spitze der Hagiographa steht. Sicher ist die hier beliebte, talmudische Reihenfolge der canonischen Bücher nicht die der Canonsammler, und gründet sich weder auf alte Traditionen der Sopherim, noch hat sie die Absicht,

die Ordnung der einzelnen Bücher und ihre Erhebung zu allgemein gültigen Urkunden bekannt zu geben. Jene Baraitha hatte nie allgemeines Ansehen, sondern ist mit vielen andern privaten Charakters, weshalb die beiden Büchlein nach ältesten Nachrichten ursprünglich nicht in der dritten Classe, sondern je nach Buch der Richter und des Jeremia standen: „gewiß hatte Buch Ruth (das noch zur Zeit der Herrschaft der Davidischen Dynastie und als die Verehlichung mit einer Moabiterin noch keinen Anstoß erregte, geschrieben worden ist) die Reihe der einzelnen Berichte aus der Königszeit eröffnet; die Versetzung desselben in die Hagiographen erfolgte erst in der talmudischen Zeit aus rein liturgischen Gründen" S. 15). Dieß bleibt richtig, auch wenn man die unbeweisbare Annahme des Verf. nicht theilt, daß Ruth im großen Königsbuch gestanden und die Reihe der einzelnen Berichte aus der Königszeit eröffnet habe, nach der Zerlegung des großen Werkes (dessen Existenz wir eben für sehr problematisch halten) schon der Inhalt dem Buch Ruth jene Stelle hinter dem der Richter angewiesen habe. Die durchaus künstliche und aus praktischen, hier liturgischen Gesichtspunkten beliebte Zusammenordnung und Reihenfolge der fünf Megilloth, zu denen Ruth und Klaglieder gehören, ist ohnehin evident. Sie tragen gar keinen einheitlichen Charakter, haben in keiner Weise etwas Gemeinsames und Verwandtschaftliches und wurden in der jüdischen Gemeinde je an fünf bestimmten Festtagen in der Synagoge vorgelesen, von der gesammten Gemeinde, nicht etwa bloß vom Vorbeter wie die Pericopen aus Thora und Propheten. Infolge dieses Usus entstanden im frühen Mittelalter die Fünfrollenhandschriften, welche diese fünf Büchlein umfaßten (in der kalendarischen Reihenfolge der betr. Fest- und Fast-

tage stehen sie nun auch im Canon: Hoh. Lied für Paschafest, Ruth für Wochenfest', Klagl. auf 9ten Ab, den Tag der Tempelverbrennung, Kohelet für Hüttenfest und Esther auf Purim), um dem Bedürfniß von Personen entgegenzukommen, die nicht in der Lage waren, eine nach damaligen Verhältnissen sehr theure Handschrift der ganzen hebräischen Bibel sich anzuschaffen, während diese Fünfrollenbücher ein solches Bedürfniß für Gemeinden und Privaten waren, wie das Gebetbuch. So entstand die anscheinend so sonderbare Vereinigung und Zusammenstellung der fünf Schriftchen erst im Mittelalter, denn die liturgische Benützung der Klaglieder kann kein höheres Alter beanspruchen (S. 26). Um so weniger wird man im pseudoconservativen Interesse der Aufrechthaltung einer vorgefaßten Meinung über Entstehung des Canon die beiden genannten Schriften als ursprüngliche Bestandtheile der dritten Abtheilung desselben festhalten wollen. — Die in neuer Zeit vielfach aufgebrachte Ansicht, daß das alte Testament die gesammelten Reste der hebräischen Nationalliteratur enthalte, hat an H. Bl. einen entschiedenen Bekämpfer. Es gab in der That ein reiches profanes Schriftthum der Hebräer, von welchem Thora', sodann auch die spätern Schriften höherer Dignität abgesondert wurden und die in nachexilischer Zeit, als das Judenthum sich innerlichst zur Religion der Väter wandte und durch die große Synagoge über 200 Jahre lang, später durch das Synedrium in dieser Richtung erhalten und gesteigert wurde, mehr und mehr der Vergessenheit verfielen und verloren giengen. Manche, auch Bl., erachten das Hohelied als ein solches kostbares Ueberbleibsel der profanen Literatur Israels, der s. g. äußern Schriften, (Chizonim, da sie extra canonem blieben), das nur der Name Salomons als Verfassers ge-

rettet und in den Canon der heiligen Bücher gebracht habe. Man erklärte es später für arge Versündigung am Gesetz, am „Leben", welche den Verlust des jenseitigen Lebens nach sich ziehe, wenn man statt der heil. Schriften die „äußeren" studirte. Man konnte sie für das gänzlich veränderte, durchaus religiös und gesetzlich normirte Leben gar nicht mehr verwenden und mußte sie selbst hassen, wenn man bedachte, daß jene Literatur so viel zur Kräftigung aller der Faktoren beigetragen hatte, die das alte Reich schwächten und zuletzt zu Grunde richteten. „Das alte Volk war unter den Trümmern des alten Tempels begraben und an dessen Stelle das schriftgelehrte Judenthum getreten. Man muß aber zugeben, daß einer solchen Energie und Thatkraft, wie sie das Judenthum zur Zeit der Makkabäer entwickelte, jener wunderbaren Zähigkeit und Ausdauer, unbeugsamen Standhaftigkeit und Felsentreue, mit welcher das im chaldäischen Exil zuerst abgehärtete und gestählte Volk allem Trotz bieten konnte, die Althebräer kaum fähig waren" (S. 58). Mit einem Wort: das Makkabäerthum ist das Produkt der ausschließlich heiligen, canonischen Literatur, das alte Hebräerthum für gewöhnlich mehr das Produkt der äußern, nationalen Literatur, neben der die canonische sich allmählig heranbildete, ein radikaler Unterschied, der nach unserer Ansicht selbst wieder einen sichern Rückschluß auf die von Vielen grundlos geläugnete Existenz jener profanen Literatur gestattet. — Eine eigenthümliche Abirrung von der frühern rein praktischen Verwerthung der zu unbedingter Autorität gelangten heiligen Literatur fürs Leben der Gemeinde und der Einzelnen trat später hervor: eine gnostisch-spekulative Werthschätzung dieser Schriften an sich. R. Akiba auf der Synode zu Lydda zählte zu den Vertretern

Hieraus besonders abgedruckt:

Christian Friedrich Schwartz der Sendbote des Evangeliums in Indien. gr. 8. geh. 1 M. 20 Pf.

[Die meisten der vorstehenden Schriften wurden auch in die wohlfeile Ausgabe der „erzählenden Schriften für christlich gebildete Leser jeden Standes und Alters" aufgenommen, von welcher Sammlung 7 Bände zum Gesammtpreise von 17 M. 40 Pf. vorliegen; behufs erleichterter Anschaffung können dieselben auch nach und nach in Lieferungen à 60 Pf. bezogen werden.]

Mährchen und Erzählungen für das kindliche Alter als Zugabe zu den kleinen Erzählungen für die Jugend. Neue vermehrte Auflage gr. 16. geh. 1 M. 20 Pf.

Die Geschichte der Natur als dritte gänzlich umgearbeitete Auflage der allgemeinen Naturgeschichte. I. Bd. (auch unter dem Titel: „Das Weltgebäude, die Erde und die Zeiten des Menschen auf der Erde"), gr. 8. geh. 8 M. 40 Pf. II. Bd. Mit 8 Kupfertafeln (auch unter dem Titel: „Abriß der Mineralogie"). gr. 8. geh. 5 M. 20 Pf. II. Bd. 2 Abthlg. (2 Aufl.) 5 M. 40 Pf. III. Bd. (2 Aufl.) 8 M. 40 Pf.

Peurbach und Regiomontan, die Wiederbegründer einer selbstständigen und unmittelaren Erforschung der Natur in Europa. 8. 1 M. 50 Pf.

Reise in das Morgenland in den Jahren 1836 und 1837. 3 Bde. Neue Auflage. Mit einer Karte und dem Grundrisse von Jerusalem gr. 8. geh. 23 M. 10 Pf.

Die Zaubereisünden in ihrer alten und neuen Form betrachtet. Zweiter Abdruck. gr. 8. geh. 60 Pf.

Jede Buchhandlung besorgt Bestellungen auf vorstehende Werke.

Erlangen.

Palm & Enke.

Sammlung katholischer Kirchengesänge für vier Männerstimmen von **Adolf Zeller.** 4. Lieferung. Tübingen 1872. Verlag der **H. Laupp**'schen Buchhandlung.

Die Linzer theol. prakt. Quartalschrift sagt:

..... „daß leichtere mit schweren Gesängen in bunter Reihe abwechseln, erhöht die Vorzüge, mit welchen diese Liedersammlung glänzt. Die Mehrzahl der darin enthaltenen Lieder eignen sich zum liturgischen Gottesdienste, so z. B. die Hymnen: »Nunquam serenior. nuntium vobis fero«; »Iste Confessor«; »Angelorum esca« die »Sequentia«: »Veni sancte spiritus«; und die Canticum: »Magnificat«! „Die übrigen Gesänge: „Meine Seele auf und singe"; „Stille Nacht, heilige Nacht" und „Ach sieh ihn dulden" sind sehr passend für den Privatgottesdienst, sowie auch für die Hausandacht in jenen Anstalten, welche über ein geschultes Männerquartett zu verfügen haben."

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. Aukrigl, D. v. Himpel, D. Kober,
D. Linsenmann und D. Funk,

Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Achtundfünfzigster Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1876.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Einiges über die wissenschaftliche Bedeutung und theologisch kirchliche Stellung des sel. Prof. Dr. Aberle.

Von Professor Himpel.

Der schmerzliche Hintritt des vieljährigen, ausgezeichneten Mitarbeiters und seine Verdienste um die Theol. Quartalschrift legen der d. z. Redaktion die Pflicht auf, desselben hier in Worten treuer Erinnerung zu gedenken und ihn nach seinem umfassenden und nachhaltigen Wirken in Wort und Schrift, vorzugsweise wie er in den Blättern der Quartalschrift selbst das Bild seiner wissenschaftlichen Thätigkeit gezeichnet hat, nochmals zu vergegenwärtigen. Geschieden in einer kritischen Zeitlage, deren Räthsel und Probleme ihn unablässig aufs angelegentlichste beschäftigten, verdient es ein Mann von dem geistigen Gewicht und der scharf geprägten Bedeutung Aberle's, Mitstrebenden, Freunden und Schülern, die ihn zu Hunderten in dankbarem Herzen bewahren, als geistiger Markstein

aufgestellt zu werden, daß er wo möglich die Dienste, welche er im Leben geleistet, auch über das Grab hinaus fortwirken lasse.

Während des vierjährigen Aufenthalts im Convicte zu Ehingen (1833—1837) war der Verewigte mit ungewöhnlichem, eisernem Fleiß darauf bedacht, die in einer kurzen aber trefflich geleiteten und benützten Vorbereitungszeit in Biberach gewonnene Grundlage von Kenntnissen nach verschiedenen Seiten hin zu erweitern und zu vertiefen. Mit besonderer Vorliebe wandte er sich dabei in den beiden spätern Jahren dem Studium der platonischen Schriften zu, welche Phantasie und Scharfsinn des begeisterten Jünglings in gleichem Maaße anzogen und beschäftigten und neben einer Menge andern Wissensstoffes. von ihm ohne große Schwierigkeit durchgearbeitet wurden. Wurde er für jüngere Freunde, denen er auch persönlich gern an die Hand ging, dadurch ein leuchtendes Beispiel von nachhaltiger Wirkung, so klärte und befestigte sich in ihm aus Platon jene Liebe zu idealen Bestrebungen und Zielen, die ihn auch in den trübsten Stunden, welche ihm nicht erspart blieben, immer wieder aufrichtete und seinen Geist erneuerte, und wurde er zugleich an dem alten Dichterphilosophen jener Reize und Vorzüge einer Darstellung bewußt, welche immer darauf ausgehend ihre Gegenstände bei den Kernpunkten zu erfassen, die hierin liegenden Schwierigkeiten dem Leser durch den ästhetisch schönen, wohlgelungenen Ausdruck der Gedanken zu ebnen, das aus tiefem Schacht Gebrochene durch idealen Schwung des Stiles ins Licht zu heben versteht.

Mit seltener Reife des jugendlichen Geistes und den höchsten Zielen, die Glaube und Wissenschaft bieten können, entgegenstrebend bezog Aberle im 19ten Lebensjahr unsere

Universität. Neben dem pflichtmäßigen und selbständigen Betrieb der classischen Philologie, der Philosophie und Geschichte verwendete er einen sehr großen Theil seiner Muße auf tiefere Ausbildung in semitischen Sprachen, namentlich im Arabischen, sodann auch auf das Armenische unter seinem hochverehrten Lehrer Prof. Dr. von Welte, wobei ihm die Kraft eines ganz außergewöhnlichen Gedächtnisses zu Statten kam. (Der Verfasser dieser Erinnerungen verdankt ihm den Anstoß und die ersten Anleitungen zu den genannten Sprachstudien). Im lezten Jahr seines Aufenthaltes im Wilhelmsstift bot sich ihm noch Gelegenheit, durch Lösung einer auf dem bisher näher von ihm ins Auge gefaßten und nach seiner sprachlichen Seite mit großen Opfern an Zeit und Mühe angebauten Gebiet von der katholisch-theologischen Facultät gestellten Preisaufgabe sich hervorzuthun. Es soll, lautete dieselbe, mit Berücksichtigung der Ansicht, daß das Buch Josua mit dem Pentateuch Ein Ganzes bilde, untersucht werden, wie und wann ersteres entstanden sei. Nach dem im Herbst 1842 veröffentlichten Urtheil der Facultät hat der Verfasser „die Wichtigkeit seiner Aufgabe wohl erkannt und die Hauptpunkte, auf die es bei ihrer Lösung ankam, gründlich besprochen. Die Anordnung der Materien ist einfach und zweckmäßig, die Darstellung klar und gewählt, die Widerlegung entgegenstehender Ansichten, sowie die Begründung der eigenen meistens gelungen. Neben bedeutenden sprachlichen Kenntnissen und einer umfassenden Bekanntschaft mit der einschlägigen Literatur beweist der Verfasser auch ein besonnenes, scharfes Urtheil und überhaupt Anlage zu kritischen Untersuchungen“. Die ziemlich ausführlich gehaltene und in ihrer Art erschöpfende Arbeit, welche dem Unterzeichneten vorliegt, wäre auch nach mehrern

Jahren, mit Anwendung entsprechender Nachhilfe, der Veröffentlichung noch werth gewesen. Sie zeigt die eigenthümlichen Vorzüge des gleich energischen wie feinen Geistes in kritischer Behandlung biblischer Bücher in ganzer Frische: geistige Durchdringung und Bewältigung des Stoffes, einfache Disposition, Argumentiren nicht so fast aus dem Einzelnen, sondern aus der erkannten Anlage und dem Plan des Ganzen, in dessen Mitte sich Aberle geistig zu stellen suchte, um von da aus über dasselbe sich Licht und Klarheit zu verschaffen. Die Schrift ist von vorwiegend apologetischer Tendenz, verschließt sich aber keineswegs freiem und unbefangenem Urtheil über so wichtige Textesstücke wie Jos. 10, 12 ff. Dem großen Schülerkreis Aberle's und den Lesern der Quartalschrift sind die neutestamentlichen Arbeiten, auf welche er später seine Kraft concentrirte und wir noch zu reden kommen, bekannter: so mögen sie denn hier einige Bruchstücke aus seiner Jugendarbeit kennen lernen, die wir, da sie an sich gehaltvoll sind und, theilweise Präludien zu seiner spätern exegetischen Methode, den Entwicklungsgang des bedeutenden Gelehrten in bemerkenswerther Weise beleuchten, uns verpflichtet finden der Vergessenheit durch Einverleibung in die Q.schrift zu entreißen. Es sind solche, die sich mehr über das Fachwissenschaftliche und spezielle kritische Fragen erheben und geeignet sind, das schon so früh hervorgebildete Gepräge dieses eigenthümlichen, reichen Geistes zu kennzeichnen, der immer bestrebt war, sich zu größern Gesichtspunkten hinaufzuarbeiten und unter solche das zerstreute Einzelne zu sammeln.

Ueber den Grund, warum auch in Betreff des Ursprungs und der Abfassungszeit des Buchs Josua, wie andrer historischer Bücher des A. Testaments die Untersuchungen zu sehr

verschiedenen Resultaten geführt haben, äußert sich die Einleitung zu seiner Preisschrift: Der Grund davon liegt darin, daß die einzelne Subjektivität mit ihrer Anschauungs- und Denkweise dem gegebenen historischen Objekte gegenüber sich zu viel Recht anmaßt und wo dieses mit jener nicht harmoniren will, entweder Willkührliches in dasselbe hineinträgt oder Willkührliches aus demselben zu entfernen sucht. Das Richtige wird indeß sein, das gegebene historische Objekt in dem Grade auf sich einwirken zu lassen, daß es gleichsam unser Eigenthum wird, und unser Geist in eine gewiße Einheit tritt mit dem Geiste, der es hervorgebracht hat, so daß wir uns der Gründe, warum dieß so und nicht anders dargestellt worden, ebenso gut bewußt werden, als der Verfasser selbst. Dieses in allweg mühsame und schwere Geschäft wird aber am meisten erschwert, wenn wir uns in Denkweisen versetzen sollen, die durch zeitliche und örtliche Entfernung uns ganz fremd, und wenn die Mittel, uns den Gedankenkreis des Verfassers klar zu machen, nur sehr sparsam vorhanden sind. Im Allgemeinen nun stehen wir dem hebräischen Volke schon der Zeit nach sehr fern und unsre Anschauungsweise ist schon dadurch eine ganz andere. Aber nicht weniger ist die lokale Entfernung anzuschlagen. Denn mit der Verschiedenheit der Länder, des Klima wechselt natürlich auch die Anschauungsweise, und es wird dem Occidentalen immer schwer sein, sich ganz in den Gedankenkreis des Orientalen zu versetzen. Im Besondern aber haben wir viel zu wenige schriftliche Denkmäler des hebräischen Volkes, als daß wir durch Vergleichung und Combination ganz in seine Denk- und Darstellungsweise eindringen könnten. Diese Schwierigkeit wird noch vermehrt dadurch, daß die schriftlichen Denkmäler der Hebräer auch der Zeit nach

sehr weit auseinander liegen, so daß die Vergleichung des einen mit dem andern nicht immer zu sichern Resultaten führen kann. Daher ist es nicht immer möglich, einen positiven Beweis zu führen, sondern man muß sich oft mit dem negativen begnügen und blos aufzeigen, daß die Behauptung des Gegners unbegründet sei, ohne daß man übrigens im Stande wäre, im einzelnen Falle ein durchaus festes Resultat zu erringen. Dunkelheiten und Zweifel müssen bei solcher Gestalt der Sache immer zurückbleiben und es wäre gewiß ein untrügliches Zeichen der Verfälschtheit der alttestamentlichen Schriften, wenn sie unter den angeführten Umständen in jeder Einzelheit uns klar wären.

Man wird hier unverkennbar schon den Grundsatz ausgesprochen finden, welchen Aberle bei den neutestamentlichen Autoren durchweg zur Anwendung brachte: nämlich sich geistig der einzelnen Schrift zu bemächtigen, um sich dadurch über die innern, und soweit es thunlich auch die äußern Verhältnisse und Zusammenhänge derselben Rechenschaft zu geben.

Bei Besprechung der Angabe vom Aufhören des Manna für die Söhne Israels Jos. 5, 12 äußert sich der angehende Schriftforscher in bemerkenswerther Weise über das Wunderbare überhaupt: Das Vorkommen von Solchem in einer Erzählung kann noch nicht berechtigen, dieselbe in den Kreis der Sagen zu versetzen. Abgesehen davon, daß es ein verkehrtes Verfahren ist, zuerst die Möglichkeit des Wunders zu läugnen und sodann aus diesem Grunde die Wahrheit von Wundererzählungen zu verdächtigen, so wird es besonders in der Geschichte des Israelitischen Volkes eine reine Unmöglichkeit sein, die welthistorische Stellung dieses Volkes zu begreifen, wenn man nicht ein unmittelbares Eingreifen Gottes in seinen Entwickelungsgang annimmt. Der Verstand,

auch der gebildetste, ist für sich allein nur auf die Kategorieen des Endlichen gewiesen und vermag daher die Erscheinungen in der natürlichen und geistigen Welt auch nur als endliche zu begreifen, d. h. in der Vereinzelung und Vergänglichkeit, ohne sich so weit erheben zu können, das Ewige in denselben, das Allgemeine und Bleibende zu erfassen. Wie es ihm daher immer schwer wird, in der Geschichte der Menschheit etwas Anderes zu sehen, als Wasserblasen menschlicher Größe und Tugendhaftigkeit, die in zufälligem Wechsel aus dem Sumpfmoor des übrigen Menschengeschlechts heraufsteigen, um bald wieder zu zerplatzen, so ist es ihm überall unmöglich, eine positive, nicht blos negative Thätigkeit Gottes in der Führung des Menschengeschlechts anzunehmen. Dadurch verwickelt sich diese Betrachtungsweise in einen doppelten Widerspruch. Sie, welche die Vernunft auf der einen Seite so hoch stellt, daß sie ihr das absolute Criterium alles Geschehenden und Geschehenen beimißt, setzt dieselbe auf der andern Seite wieder so tief herab, daß sie ihr zumuthet, Jahrtausende lang in Nacht und Dunkel gelegen, die von außen durch Priestertrug und Fanatismus u. s. w. ihr aufgelegten Fesseln getragen zu haben, ohne durch ihr ewiges Licht jenen erhellen und durch ihre göttliche Kraft diese zerbrechen zu können. Daher die seltsame Erscheinung, daß diese Art von Kritikern niemals ansteht, den biblischen Schriftstellern einen Grad von Bornirtheit und Kurzsichtigkeit zuzuschreiben, der wirklich ans Unglaubliche grenzt, während sie selbst mit bemerkenswerther Bescheidenheit prätendiren, über jene alten Begebenheiten viel besser unterrichtet zu sein, als die Zeit- oder wenigstens die Volksgenossen. Der andere Widerspruch ist darin gelegen, daß während man auf der einen Seite die Gottheit dadurch zu erheben sucht,

indem sie an dem menschlichen Thun und Treiben nur einen negativen oder zulassenden Antheil nehme, man gerade dadurch dieselbe zur müßigen Zuschauerin der Weltbegebenheiten herabsetzt. Im Begriffe Gottes aber liegt es, nicht blos negativ, sondern positiv zu wirken. Diese positive Einwirkung kann aber nicht nur darin liegen, daß Gott ein für allemal die Weltgesetze gegeben hat, in welchen sie sich bewegt und entwickelt, sondern sie muß auch angenommen werden in Bezug auf das Freie in der Welt, den freien Menschengeist. In dieser Hinsicht muß dieselbe als auf den ganzen Menschen sich erstreckend anerkannt werden, und so gestaltet sich jene Einwirkung nach einer zweifachen Form, als Offenbarung und als Wunder, erstere vorherrschend auf die intelligente, letztere auf die Gemüthsanlage im Menschen gerichtet und darum noch mehr als jene auf die Individualität der Menschen und Zeiten berechnet. — Wir fügen dem sogleich eine Stelle an, in welcher die schlagfertige Natur des der Universität entwachsenden Studierenden in ihrer Weise gegen Hegel'sche apriorische Geschichtsconstruktion reagirt, die damals hier durch überlegene Talente vertreten, ihn vielfach beschäftigt und in ihre Kreise zu ziehen gesucht, aber ihm doch nur die Schalen anzuhängen vermocht hatte, die allerdings in dieser Ausführung noch ganz deutlich zu erkennen sind.

Ein bekannter älterer Kritiker, Gramberg, hatte das Buch Josua durchweg für ein Gewebe von Mythen und Erdichtungen ohne jeden historischen Hintergrund erklärt, aber dabei sich für den einheitlichen Charakter des Buches entschieden; bald darauf hatte auch Vatke in der „biblischen Theologie" das Verhältniß der Geschichte bei den Hebräern umgekehrt und das was bisher als Anfang der historischen

Entwicklung gegolten, an das Ende derselben verlegt. Aberle führt dawider eine längere schlagende Stelle Ewalds aus den Berliner Jahrbüchern (1836, S. 87) an und fährt fort: In der That kann man sich gegen das Prinzip, von dem die mythische Auffassung der mosaischen Zeit ausgeht, nicht besser aussprechen als Ewald. Das πρωτον ψευδος derselben ist offenbar die Verkennung des Charakters der Objektivität, den die von Moses eingeführte Religion hat. Dieselbe ist offenbar — und wird so vom ganzen hebräischen Alterthum anerkannt — etwas zunächst Objektives, welches die einzelnen Subjekte des Volkes in sich verwirklichen sollen. Jenem Alterthum ist die mosaische Religion stets eine absolute Objektivität, der sich jede Subjektivität beugen muß, und die von jeder in sich aufgenommen und verwirklicht werden soll. Man hat sich dort zu keiner Zeit verhehlt, daß von Seite der Subjektivität der Einzelnen Beides nicht immer geschehen ist, sondern daß viele Einzelne und ebenso auch ganze Zeiträume sich entweder direkt widersetzt oder aber jene Objektivität nur äußerlich in sich aufgenommen haben. In dem Processe, in welchem die einzelnen Subjekte die Objektivität der Religion sich vermitteln, liegt der geschichtliche Fortschritt der Religion, sie selbst aber muß in ihrem wesentlichen Inhalte am Anfang der Entwicklung explicirt sein und diese Explication muß als das feste Moment gegenüber dem flüssigen des Subjektivirtwerdens immer vorhanden sein, denn sonst würde die Entwicklung ins Unendliche auseinandergehen und sich selbst aufheben. Es ist nichts als eine Täuschung, wenn man in neuerer Zeit durch die dogmatischen Formeln der Hegel'schen Philosophie bewogen angefangen hat, die Geschichte des israelitischen Volkes so zu construiren, als ob dasselbe sich von den niedern Stufen

des Bewußtseins zu immer höhern emporgeschwungen und wenn man nur in diese Bewußtseinsformen den objektiven Charakter seiner Religion gesetzt hat. Es läßt sich unschwer nachweisen, daß diese unmittelbare Anwendung desselben Systems auf gegebene historische Verhältnisse es in unauflösliche Widersprüche verwickelt. Denn wenn auf der einen Seite behauptet werden muß, daß in der Selbstentwicklung des Absoluten es ein Vorher und Nachher nicht geben könne, daß somit der Begriff der Zeit und einer Entwicklung in der Zeit seine Realität nur als Form der subjektiven Vorstellung habe, so ist es auf der andern nur ein Widerspruch mit dem Grundprinzip dieser Philosophie, die Entwicklung des Absoluten nur in der Form des Nacheinander, also in der Zeit möglich zu denken, und dieses Verfahren beruht auf keinem geringern Mißverständniß des ganzen Systems, als wenn ein philosophischer Dilettant nach Durchlesung der Hegel'schen Logik gemeint hat, Hegel stelle sich die Sache so vor, als ob zuerst das reine Sein und Nichts, dann das Dasein, dann das Quantum, dann alle übrigen Kategorien gewesen seien, bis am Ende der absolute Begriff zum Vorschein gekommen. Diesen Widerspruch hat Hegels consequentester Schüler, Strauß, obwohl am meisten in ihm befangen, doch klar gefühlt und verrathen. Er sagt in seiner Dogmatik: „im Allgemeinen würde aus der Annahme, daß nur diese Erde von intelligenten Wesen bewohnt sei, bei dem nachweislich späten Ursprung dieser letztern auf ihr, der Satz folgen, daß einmal eine Zeit gewesen, wo im Universum der endliche Geist noch nicht entwickelt war, ein Satz, der dem alten Theismus unschädlich, ja dienlich, mit der speculativen Idee des Absoluten schlechterdings unverträglich ist." Damit hat Strauß zugestanden, daß von dem Standpunkte

„der spekulativen Idee des Absoluten" die Behandlung der Geschichte eine unmögliche sei. Denn wenn der Satz, daß einmal eine Zeit gewesen, wo der endliche Geist noch nicht entwickelt war, mit der spekulativen Idee des Absoluten schlechterdings unverträglich ist, so ist es ebensogut der Satz, daß einmal eine Zeit gewesen, wo der endliche Geist noch nicht vollkommen entwickelt war. Denn das Dasein des endlichen Geistes als eines noch nicht vollkommen entwickelten ist ebensogut mit einem Nichtsein behaftet und widerspricht der Idee des Absoluten ebenso sehr, als das bloß mögliche („noch nicht entwickelte") Dasein desselben. Damit ist aber nichts anderes behauptet, als daß alle Geschichte mit der spekulativen Idee des Absoluten unverträglich sei, und wenn wir daraus folgern, daß die Jünger der besagten spekulativen Idee mit der Geschichte sich gar nicht befassen sollten, weil sie unverträglich ist mit dem Standpunkte, auf den sie sich gestellt haben, und sie sich daher um dieselbe mundgerecht zu machen genöthigt sind, sie zu verdrehen und das Oberste zu unterst zu kehren, so glauben wir keine unbegründete Forderung zu stellen. — Des Weitern wird dann in Einstimmung mit den ältesten Urkunden Israels und nach dem Grundsatz, daß man durchaus nicht berechtigt sei, diesen Zeugnissen gegenüber Widersprechendes als das Wahre und Anfängliche aufzustellen, die religiöse Entwicklung des hebräischen Volkes geschildert.

Die bekannte Stelle Jos. 10, 12—15, betreffend den Sonnenstillstand, zeigt sich die Abhandlung geneigt mit vielen Vorgängern wegen des unverkennbaren Stilwechsels, der befremdlichen Citirweise und des gänzlich unpassenden Schlußverses, für interpolirt zu erklären. Da indeß später der Verf. „nicht annehmen will, daß seine Auseinandersetzung,

so wohlbegründet sie ihm erscheint, allgemeinen Beifall finde," so ist er als gewandter Sachwalter nicht darum verlegen, unter Voraussetzung der Aechtheit der dortigen Worte: „es war kein Tag wie selbiger vor ihm und nach ihm, daß Jehova hörete auf die Stimme eines Menschen," auch zu zeigen, daß der Vers nichts für eine viel spätere Abfassung des Buchs Josua beweise. Fassen wir, schreibt hierüber der geschulte Dialektiker, dieselbe streng logisch auf, so müssen wir entweder genau bei den Worten stehen bleiben, und dann konnte der Ausdruck schon ein Jahr nach der Begebenheit gebraucht werden: aber dann hätte die Stelle so etwas unsäglich Fades, indem auf der einen Seite (d. h. „vor ihm") ein unbegrenzter, auf der andern Seite (d. h. „nach ihm") ein engbegrenzter Zeitraum gegeben würde. Oder wir müssen sie als Erfahrungssatz fassen, gleichsam als ob während der seit jener Begebenheit verflossenen Zeit kein ähnliches Faktum vorgefallen sei, woraus dann geschlossen wurde, daß auch kein ähnliches mehr vorfallen werde. Diese Auffassung ist offenbar die bessere, indem nur so der Parallelismus zwischen dem „vor ihm" und dem „nach ihm" hergestellt wird. Allein so können wir die Worte nicht mehr streng logisch auffassen, denn wer weiß, ob nicht der nächstfolgende Tag eine ähnliche Begebenheit bringen werde? Vielmehr ist die ganze Stelle nur als rhetorische Beschreibung der Größe und Bedeutsamkeit des vorgefallenen Wunders anzusehen, wie solche in jeder einfachen ungekünstelten Volkssprache bei den Orientalen noch mehr als bei den Occidentalen vorkommen. Wer da recht altklug die Tage zählen will, der mag seine Freude haben, aber von einem Verständniß der Ausdrucksweise soll er dann nicht mehr reden. So beweist auch unsere Stelle so wenig etwas gegen

eine Abfassung durch einen Zeitgenossen, daß vielmehr schon ein unmittelbarer Theilnehmer an jener Begebenheit alsbald nach ihrem Eintreten den nämlichen Ausdruck hätte gebrauchen können.

Nur kurz berühren wir noch die Auseinandersetzung über Jos. 8, 3 ff., den von Josua gelegten doppelten Hinterhalt und seine Kriegführung gegen die Stadt Ai. Der Unterzeichnete hat 1864 S. 402 ff. der Q.Schr. die hier in Betracht kommenden Schwierigkeiten in anderer Weise zu lösen gesucht, war aber überrascht, jetzt in der Aberle'schen Behandlung der Stelle schon jene Vorliebe für Darstellung strategischer und taktischer Manoeuvres zu finden, die wir später an dem sonst so friedliebenden Manne kennen und schätzen lernten. Es soll aber hier auf das jüdische „Vordertreffen mit Josua ostwärts im Thal, das Mitteltreffen mit dem Lager nördlich auf der Anhöhe, die Hinterhut westlich wieder im Thal und die halbkreisförmige Aufstellung“ gegen die uralte Cananiterstadt nicht eingegangen werden, da wir uns nun dem Studienkreis zuwenden möchten, welchem Aberle die besten Kräfte seiner reifen Jahre gewidmet hat.

Für die Uebernahme der Neutestamentlichen Exegese und bald auch der Einleitung in der Katholisch-Theol. Facultät bot sich nun zu Anfang der 50er Jahre in Aberle eine Kraft, gleich tüchtig geschult wie begeistert, von der sich mit Grund eine bedeutende Wirksamkeit erwarten ließ. Er übernahm aber auch die Moral, und berufene Vertreter dieser theologischen Wissenschaft, deren einer als Schüler und Nachfolger des Verewigten im Vortrage der Moral, späterhin hierüber des Weitern das Wort nehmen wird, bekennen, daß er auch hier manches bewährte Alte, das über

so wohlbegründet sie ihm erscheint, allgemeinen Beifall finde," so ist er als gewandter Sachwalter nicht darum verlegen, unter Voraussetzung der Aechtheit der dortigen Worte: „es war kein Tag wie selbiger vor ihm und nach ihm, daß Jehova hörete auf die Stimme eines Menschen," auch zu zeigen, daß der Vers nichts für eine viel spätere Abfassung des Buchs Josua beweise. Fassen wir, schreibt hierüber der geschulte Dialektiker, dieselbe streng logisch auf, so müssen wir entweder genau bei den Worten stehen bleiben, und dann konnte der Ausdruck schon ein Jahr nach der Begebenheit gebraucht werden: aber dann hätte die Stelle so etwas unsäglich Fades, indem auf der einen Seite (d. h. „vor ihm") ein unbegrenzter, auf der andern Seite (d. h. „nach ihm") ein engbegrenzter Zeitraum gegeben würde. Oder wir müssen sie als Erfahrungssatz fassen, gleichsam als ob während der seit jener Begebenheit verflossenen Zeit kein ähnliches Faktum vorgefallen sei, woraus dann geschlossen wurde, daß auch kein ähnliches mehr vorfallen werde. Diese Auffassung ist offenbar die bessere, indem nur so der Parallelismus zwischen dem „vor ihm" und dem „nach ihm" hergestellt wird. Allein so können wir die Worte nicht mehr streng logisch auffassen, denn wer weiß, ob nicht der nächstfolgende Tag eine ähnliche Begebenheit bringen werde? Vielmehr ist die ganze Stelle nur als rhetorische Beschreibung der Größe und Bedeutsamkeit des vorgefallenen Wunders anzusehen, wie solche in jeder einfachen ungekünstelten Volkssprache bei den Orientalen noch mehr als bei den Occidentalen vorkommen. Wer da recht altklug die Tage zählen will, der mag seine Freude haben, aber von einem Verständniß der Ausdrucksweise soll er dann nicht mehr reden. So beweist auch unsere Stelle so wenig etwas gegen

eine Abfassung durch einen Zeitgenossen, daß vielmehr schon ein unmittelbarer Theilnehmer an jener Begebenheit alsbald nach ihrem Eintreten den nämlichen Ausdruck hätte gebrauchen können.

Nur kurz berühren wir noch die Auseinandersetzung über Jos. 8, 3 ff., den von Josua gelegten doppelten Hinterhalt und seine Kriegführung gegen die Stadt Ai. Der Unterzeichnete hat 1864 S. 402 ff. der Q.Schr. die hier in Betracht kommenden Schwierigkeiten in anderer Weise zu lösen gesucht, war aber überrascht, jetzt in der Aberle'schen Behandlung der Stelle schon jene Vorliebe für Darstellung strategischer und taktischer Manoeuvres zu finden, die wir später an dem sonst so friedliebenden Manne kennen und schätzen lernten. Es soll aber hier auf das jüdische „Vordertreffen mit Josua ostwärts im Thal, das Mitteltreffen mit dem Lager nördlich auf der Anhöhe, die Hinterhut westlich wieder im Thal und die halbkreisförmige Aufstellung" gegen die uralte Cananiterstadt nicht eingegangen werden, da wir uns nun dem Studienkreis zuwenden möchten, welchem Aberle die besten Kräfte seiner reifen Jahre gewidmet hat.

Für die Uebernahme der Neutestamentlichen Exegese und bald auch der Einleitung in der Katholisch-Theol. Facultät bot sich nun zu Anfang der 50er Jahre in Aberle eine Kraft, gleich tüchtig geschult wie begeistert, von der sich mit Grund eine bedeutende Wirksamkeit erwarten ließ. Er übernahm aber auch die Moral, und berufene Vertreter dieser theologischen Wissenschaft, deren einer als Schüler und Nachfolger des Verewigten im Vortrage der Moral, späterhin hierüber des Weitern das Wort nehmen wird, bekennen, daß er auch hier manches bewährte Alte, das über

Gebühr zurückgesetzt worden war, original umformend und verwendend, vielfach Bahn gebrochen habe und in noch weitern Kreisen neuen Anstoß gegeben haben würde, wenn vor zwölf bis fünfzehn Jahren seine Vorträge zur Veröffentlichung gelangt wären. Wir reden hier nun zunächst von dem Vertreter der Neutestamentlichen Disciplinen. Er hatte innerhalb seiner Kirche wenige den strengern Anforderungen der neuern Wissenschaft nur irgend wie entsprechende Hilfsmittel vorliegen, da die exegetischen Studien in derselben seit langem ungebührlich zurückgedrängt sind und, ganz abgesehen von den kirchlichen und politischen Machtfragen, die sich breit in den Vordergrund gelagert haben und die Hauptkräfte und -Interessen absorbiren, nurmehr in dienender Stellung verharren zu wollen scheinen, nicht unähnlich der Inferiorität, zu welcher die spätere Entwicklung des orthodoxen Judenthums das canonische Schriftthum des alten Testaments gegenüber dem Talmud mit seiner überwuchernden Theologie, Legende, Gesetzgebung und Speculation herabgedrückt hat. Die umfassende, zum Theil sehr werthvolle protestantische Literatur hat Aberle redlich und ohne Engherzigkeit durchgearbeitet und benützt und nachdem er sich mit den verschiedenen Auffassungs- und Behandlungsweisen der neutestamentlichen Schriften vertraut gemacht hatte, führten ihn eine glückliche Verbindung von kritischem Scharfsinn mit schöpferischer Combinationskraft, das Gefühl geistiger Unabhängigkeit von jeder auch hochklingender Autorität, die umfassende Kenntniß der Literatur und Geschichte der Periode des canonischen Schriftthums neuen Testam., der Trieb rastlosen geistigen Weiterkommens und der Verwendung aller Vorarbeiten zu eigenem Riß und Aufbau, endlich das auf innerstem Bedürfniß ruhende Bestreben, den heiligen

Schriften ihre Stellung in der Kirche und in deren geschichtlicher Entwicklung zu wahren — alles dieß wirkte nun zusammen, in Aberle jene eigenthümliche Auffassung des neutestamentlichen Schriftthums hervorzubringen und zu allmähliger Reife zu führen, von welcher die Quartalschrift seit ungefähr 20 Jahren Proben gegeben hat. Kleineren Aufsätzen wie Jahrg. 1852 S. 108 ff. über eine Aeußerung des Origenes zu Ephes. 1, 1, Jahrg. 1854 S. 453 ff. über Römer 5, 12—14, folgte die gründliche Studie über die Apostelgeschichte Jahrg. 1855 S. 173—236, in welcher Aberle zum erstenmal seinen Plan klargelegt hat, das einzelne Buch vor allem mit scharfem Verhör seiner einzelnen Berichte und Aussagen, des Verhältnisses derselben untereinander und zu verwandten Stellen anderer canonischer und gleichzeitiger profaner Schriften, und mit eindringender Untersuchung und Bestimmung der Darstellungsweise auf seinen letzten Zweck anzusehn, ihm gleichsam den Puls und innersten Herzschlag abzufühlen und darnach seine eigene Bedeutung und die gliedliche Stellung desselben im größeren Ganzen zu bemessen. Nach Erörterungen über Apg. 5, 34—39 und 8, 26—40, Jahrg. 1859 S. 83 ff., die sich wie exemplifizirende Detailstücke zum größern Ganzen ausnehmen, unterstellte Aberle 1861 S. 37—94 unserer Zeitschrift das Johannesevangelium seiner nun gereiftern kritischen Methode, und es schien sich ihm zu ergeben, daß Johannes es mit dem neuen Synedrium zu thun hatte, das die Christen wieder zur Synagoge zurückzuführen suchte und dazu auch die verzweifeltsten Mittel nicht verschmähte, wogegen Matthäus die christliche Sache zu vertheidigen hatte, als das alte Synedrium das Christenthum zu einer gottlosen und gesetzlosen Häresie stempelte und damit das Band

durchschnitt, welches die neue Kirche noch immer an den Tempel zu Jerusalem knüpfte. Damit bezeichnete ihm die Abfassung beider Evangelien zwei wichtige Wendepunkte in der Geschichte der christlichen Kirche: das erste Evangelium als der Abschiedsbrief der christlichen Kirche an das rettungslos dem vom Herrn geweissagten Geschicke entgegengehende Judenthum, das Johannesevangelium als der Absagebrief gegen das restaurirte Judenthum, das bereits im Keime alle jene Mittel gegen die junge Kirche in Anwendung brachte, mit denen später immer wieder gegen dieselbe operirt wurde. Jahrgang 1863 enthält drei kleinere fein ausgeführte Bilder: über die Epochen der neutestamentlichen Geschichtsschreibung, ursprünglich eine am Geburtsfest des Königs Wilhelm, 27. Sept. 1862, in der Aula gehaltene Rede, über den Prolog des Lucasevangelium und die Abfassungszeit des ersten Timotheusbriefes. Im ersten, dem bemerkenswerthesten Stücke unter den dreien, wird versucht, an bedeutendere Thatsachen der äußern Entwicklungsgeschichte des Christenthums die Abfassung der einen oder andern Evangelienschrift anzuschließen, und es ergibt sich eben das erste Evangelium als ein Act der Nothwehr gegen die Aechtung des Christenthums von Seite des Synedrium, die Anklage des Apostels Paulus in Rom und der darin gelegene Aechtungsversuch des jungen Christenthums für den Bereich der römischen Herrschaft als Anstoß der lucanischen Schriften, welche das Christenthum der staatsmännischen römischen Welt gegenüber zu rechtfertigen unternahmen. Zwei weitere wichtige Ereignisse aus der Urgeschichte des Christenthums werden ähnlich verwerthet: die Aufnahme des Christenthums durch die zahlreich zerstreuten Proselyten in der Heidenwelt und die Einwirkung des nach Zerstörung

Jerusalems zum Rabbinismus sich umbildenden Judenthums. Letzterer Punkt und wie das Evangelium des Johannes Stellung zu der Wiedererstarkung des Judenthums nahm, war Jahrg. 1861 S. 37 ff. ausführlicher behandelt; die Aufnahme des Christenthums durch die Proselytenbevölkerung aber bildet nach A. die Kehrseite zur Aechtung desselben durch das Nationaljudenthum und schließt sich der Zeit nach unmittelbar an diese an. Im engen Verhältnisse beider Ereignisse stehen die Evangelien des Markus und Matthäus zu einander. Wenn das Christenthum sich mit letzterem von dem unrettbar zerfallenden Judenthum verabschiedet, so hat es mit Markus die neue Saat begrüßt, die ihm aus der Heidenwelt entkeimen sollte.

Mag man die „Epochen der neutestamentlichen Geschichtsschreibung“ eine gewagte Construktion nennen und insbesondere die hier in allgemeinen Zügen unternommene Zuscheidung des Stoffes in den betreffenden Evangelien nicht rein und congruent nachweisen können — immerhin hat hier die Kraft des Genius mit einem spröden Stoff gerungen und unläugbare, aber oft zu wenig in ihren geistigen Wirkungen beachtete Thatsachen jener in den innersten Tiefen aufgestürmten Periode in nähere Stellung und theilweise Wechselwirkung zu den hervorragendsten Erscheinungen der urchristlichen Literatur gebracht. Es kann sich nirgends weniger als auf diesem Gebiet um zwingende Combinationen und Hypothesen handeln: man soll aber dankbar sein, daß überhaupt hier noch so neue und geistvoll ausgedachte geboten werden. Die Tretmühle, die orthodox traditionsmäßige wie die historisch-kritische ist ja nirgends besser im Gang als in der Exegese, für welche, immer solche vorausgesetzt die Ohren haben um zu hören, die ihr hier wider-

fahrene Behandlung ohne Frage noch weiter befruchtend und wohlthätig wirken wird. Im nämlichen Jahrgang begegnen wir noch einer scharfsinnigen Abhandlung Aberles über den Tag des letzten Abendmahls (S. 537 ff.). Das Verhör der Evangelisten über ihre Intentionen bei Aufnahme und Formirung der Feier des Mahles durch den Herrn mit den Jüngern ist hier noch weiter ausgeführt und in ein vielleicht nur allzufeines Gewebe ausgearbeitet, von dem die Synoptiker wohl selbst gutwillig einen Theil der Autorschaft dem Verfasser abtreten möchten; aber auch hier ist es gelungen, zeitgeschichtliche Erscheinungen aus Judenthum und Heidenthum in überraschende Verbindung mit evangelischen Worten und Berichten zu setzen und nach beiden Seiten Licht zu bringen.

Mit Einzelfragen sehen wir den Verfasser wieder beschäftigt im Jahrgang 1864 S. 3 ff. in dem Versuch der Erbringung eines direkten Zeugnisses des Papias für das Johannesevangelium und der wiederholten Auslegung von Irenäus adv. haer. 3, 1. 1, und im nächstfolgenden Jahrg. S. 103—148 in der Abhandlung über den Statthalter Quirinius. Ein ausgewähltes Material aus der gleichzeitigen römischen Geschichte, aus Inschriften, römischen Rechts- und Verwaltungsnormen, hat Aberle befähigt, mit eindringender Schärfe der Untersuchung für die Angabe des Lucas 2, 2, daß zur Zeit der römischen Schatzung bei der Geburt Jesu (Publ. Sulpicius) Quirinius Statthalter von Syrien war, einzutreten und damit ein von den Meisten für unrettbar erachtetes geschichtliches Datum des Evangelisten, wenn auch nicht außer Zweifel zu stellen, so doch der Controverse zu Gunsten der Glaubwürdigkeit desselben wieder zurückzugewinnen, indem er es annehmbar machte,

daß Quirinius vor dem Tod Königs Herodes als Rektor des Gajus Cäsar ernannter Statthalter Syriens gewesen sei, aber von der Provinz abwesend, welche deshalb noch unter Verwaltung des Varus stand, und daß, wenn von Varus noch aus der Zeit nach dem Tode des Herodes statthalterische Handlungen in Syrien berichtet werden, dieß kein genügender Grund zu der Annahme ist, daß Quirinius nicht bereits vor der Geburt Christi Statthalter von Syrien gewesen. Die Vorzüge der formell-kritischen Behandlung eines sehr verwickelten und oft untersuchten Gegenstandes sind hier besonders hervorstechend und durften nicht unbeachtet bleiben, wenn auch die Fachmänner, die das Betreten ihrer Domäne von Seite des Theologen ohnehin zu befremden schien, aus verschiedenen, nicht immer ausschließlich rein sachlichen Gründen die Zustimmung ablehnten. Die stark bestrittene Behauptung, daß Quirinius als rector juventutis bei Gajus Cäsar Statthalter von Syrien gewesen, beruhte übrigens auf älterer, von Aberle vervollständigter Combination. Er hat die Frage und die unterdeß gegen seine Aufstellungen erhobenen Einwände Jahrg. 1868 S. 29 ff. wieder aufgenommen, in einer neuen Folge „exegetischer Studien," deren erste als Grundsatz von wesentlicher Bedeutung für die Evangelienkritik erhärtet, daß die Schriften des Neuen Testamentes die literarischen Erzeugnisse einer verfolgten und nnter dem Druck der Verfolgung sich bildenden Gemeinschaft sind, die zweite sich speziell dem Darstellungscharakter des Johannesevangelium zuwendet. Dasselbe wird gefaßt als Evangelium der Wirksamkeit Jesu unter den Judäern, und für die Vortragsweise des Herrn in ihm bedingte sich darnach eine Darstellung, welche dieser Menschenklasse angemessen war, keineswegs ein oft hier an-

genommener Einfluß griechischer Bildung und Spekulation, sondern die Ausprägung der rabbinischen Lehrweise, zu welcher früher schon eine Menge Belege und Parallelen bei Johannes nachgewiesen worden sind, und deren charakteristische Eigenthümlichkeit, verdeckt und änigmatisch zu reden, absichtlich mißverständlich sich auszudrücken und dem Hörer oder Lehrer die Aufgabe des Erschließens und Errathens zuzuschieben, in den Reden des Heilandes sich hier auch nicht selten findet. Der dritte Aufsatz richtet sich gegen Angriffe Hilgenfelds, deren zuversichtlicher, oft unwürdiger Ton eine im Ganzen unsolide Waare zu decken hatte. Die Entgegnung ist ruhig, scharf und gewandt, zerstört die Gründe für eine Statthalterschaft des Quirinius im J. 6 n. Chr. und die Einwendungen des Gegners wider die oben angeführten Aufstellungen Aberles.

Man begegnet auch in den folgenden Jahrgängen einer Anzahl sorgfältig gearbeiteter Aufsätze, welche nicht minder inhaltlich bedeutend, wie als Muster eines klar und durchsichtig gewordenen Stiles, der mit Verschmähung äußerlichen Prunkes das gehaltene Feuer gereifter Ueberzeugungen und die Fülle der aufgenommenen Bildungsstoffe verräth, ihren Anspruch auf dauernde Beachtung und Wirkung bewähren werden. Dieselben sollen in durchgeführter Detailerklärung die Probe zu den aufgestellten Prinzipien geben, wie „die Begebenheiten beim letzten Abendmahl“ (Jahrg. 1869 S. 69 ff.), „die Berichte der Evangelien über die Auferstehung Jesu“ (1870 S. 48—92), „die Berichte der Evangelisten über Gefangennehmung und Verurtheilung Jesu“ (1871 S. 3—64), „die letzte Reise Jesu nach Jerusalem“ (1874 S. 127 ff.), oder behandeln in der Exegese ziemlich erschöpfte Probleme, wie die Zahl 666 in der Apocalypse

(Jahrg. 1872 S. 139 ff.), um ihnen wo möglich eine neue Seite abzugewinnen oder eine hergebrachte Erklärung besser zu fundiren. Wir haben aber auch noch die beiden letzten Arbeiten, welche die Quartalschrift ihrem umsichtigen und um die mit den (heißersehnten aber kühl ausbleibenden) s. g. Triumphen der Kirche so ziemlich in conträrem Verhältniß stehenden Geschicke der Zeitschrift so besorgten Mitarbeiter verdankt, kurz ins Auge zu fassen. Beide sind bezeichnend genug und enthalten kurz und entschieden das gewappnete Credo eines Arbeiters im Weinberg des apostolischen Schriftthums, der denselben theils von den eigenen Leuten, welche ihn in ausschließliche Emphyteuse überkommen wähnen, schlecht und ungeschickt bebaut, theils von Andern, deren Ansprüche keine geringern sind, etwas zu rücksichtslos in Angriff genommen werden sieht. Es sind die Kritik von E. Schürers „Lehrbuch der Neutestamentlichen Zeitgeschichte" (Jahrg. 1874 S. 658 ff.) und (Jahrg. 1875 S. 341 ff.) die Recension, beziehungsweise Abfertigung der Schrift Roths: „Die Zeit des letzten Abendmahls. Ein Beitrag zur Evangelienharmonie." Die gründliche Belehrung, welche dort über römisches Rechts-, Verwaltungs- und Regierungswesen in seinen engen Beziehungen zu Syrien und Palästina ertheilt wird, zeigt den Meister, der auch ohne Zweifel dieses der Schrifterklärung zu lange fremd gebliebene Gebiet, auf dem er sich in seltener Weise heimisch gemacht hatte, noch öfters zur Aufhellung und Rechtfertigung unsrer Religionsurkunden betreten haben würde. Anlaß zu der letzten kleinen Arbeit, die vom Verewigten in der Quart.-Schrift ans Licht trat, gaben ihm Angriffe auf seine Abhandlung: Ueber den Tag des letzten Abendmahls in der oben genannten Schrift eines streng „kirchlichen" Eiferers,

der mit der Inspiration nicht mehr zurecht zu kommen glaubt, wenn die Evangelisten sich absichtlich oft reservirt oder zweideutig ausgedrückt haben sollten. Es ist erbaulich, wie ihm in aller Ruhe nachgewiesen wird, daß auch er über das Materielle der angefochtenen Behauptung, die faktisch vorhandene Undeutlichkeit der Ausdrucksweise, nicht hinauskommt, daß er aber dabei zuletzt auf Unfähigkeit der Autoren plaidiren muß, wenn er nicht Absichtlichkeit derselben annehmen will. Manchem der „Kirchlichen" scheint nun allerdings, wohl vermöge einer seltsamen Uebertragung des eigenen Habitus, die inspirative Thätigkeit des h. Geistes in jener Rolle des laissez passer besser zu gefallen, als in der einer Leitung der menschlichen Verstandskräfte zu einem höhern, ihnen selbst nicht immer ganz bewußten Ziel. Der Verf. muß sich aber auch sagen lassen, daß er in seinem Eifer stark über das Kirchliche hinausstreift und einem von ihm noch mehr gehaßten Gegner sich bedenklich nähert, indem er vergißt, daß neben den neutestamentlichen Schriften noch eine Quelle christlicher Belehrung floß und die Autoren derselben vielfach mit Rücksicht auf diese Quelle geschrieben haben, daher es auch auf Vollständigkeit und Allgemeinverständlichkeit gar nicht anzulegen brauchten. Dieser seiner „Unbußfertigkeit," wie er es dort selbst bitter scherzend nannte, gegenüber einer sich vorzugsweise kirchlich dünkenden, jedenfalls aber dünkelhaften Exegese ist somit Aberle bis zum letzten Buchstaben, den er der Zeitschrift einverleibte, treu geblieben, voll der edlen Zuversicht, daß wenn man nur an der eigenen Kraft es nicht fehlen lasse und sich der nothwendig gewordnen neuen Waffen und Mittel rüstig bemeistere, sich das alte Gut des Glaubens immer wieder vertheidigen lasse und neu bewähren werde, daß „wir aber auch

unsre Schuldigkeit nicht zu thun vermöchten, wenn wir uns lediglich auf die Waffenrüstung einer frühern Zeit beschränken würden." Mit solchen Worten, die er ebendort noch durch ein drastisches Bild illustrirte, ist Aberle von der Quartalschrift nach fünfundzwanzigjähriger Mitarbeit und von seiner öffentlichen literarischen Wirksamkeit geschieden, in einer auch für die von ihm vertretene Wissenschaft verhängnißvollen Zeit, wo die gewaltsam und unaufhaltbar rückwärts laufenden Kräfte jede Stadiumslänge, die sie wieder abwärts gerathen sind, für einen Fortschritt, wo nicht gar Triumph der guten Sache ausrufen. Möge das Warnungszeichen, das der Selige in jenen Schlußworten gegen Scheu vor Wahrheitsliebe, Vernunft und Charakter errichtet hat, nicht unbeachtet bleiben, und mögen neue Kräfte das Gebiet, dessen Aufhellung er sich zur Lebensaufgabe gesetzt, in dem er auch vielfach neue Bahn gebrochen hat, in seinem Geiste weiter fördern, denn für den bloßen Buchstaben, für welchen er sich nirgends stark begeistern konnte, wäre er selbst der letzte gewesen, strenge Nachachtung oder gar Anbetung zu wünschen.

Wir dürfen nicht unerwähnt lassen, daß Aberle in seinen exegetischen Vorlesungen neben dem Wortsinn, den er mit den benöthigten Sprachkenntnissen voll ausgerüstet scharf und klar zu fixiren verstand, die von ihm aufgestellten leitenden Gedanken über das canonische Schriftthum auch im Einzelnen zu verwerthen und zu bewähren bestrebt war. Die Vorlesungen umfaßten abwechslungsweise die Synoptiker, das Johannesevangelium, die Apostelgeschichte und die größern und bedeutendern Briefe des neutestam. Canon, und zeichneten sich aus durch tiefes Eindringen in Wort, Satz und Zusammenhang, durch lebendige Beherrschung eines ausge-

breiteten Erklärungsmaterials und von Geist und Herz gleichmäßig erfaßte und durchgeführte Darlegung des Ideengehaltes der einzelnen Schrift und ihrer nähern und entferntern Bezüge zum Schriftganzen, zur damaligen Gegenwart und zum Leben der Kirche. Die aus dem Ganzen und Vollen heraus arbeitende Persönlichkeit mit ihrem weitgespannten geistigen Horizont konnte auch hier sich nur Genüge thun, wenn sie dem oft unbedeutend scheinenden Einzelnen tiefere Beziehungen und Motive abgewonnen, dasselbe in den höhern Zusammenhang und lebendigen Fluß der geschichtlichen Entwicklung gehoben hatte. Die am meisten vollendete Arbeit des Verewigten, die er immer und immer wieder zur Hand genommen und unter günstiger gewordnen Verhältnissen wohl noch zu veröffentlichen gedachte, ist seine Neutestamentliche Einleitung. Man muß dieselbe, entblößt, wie er sie vortrug und diktirte, von dem herkömmlichen, wenn auch sonst nicht zu unterschätzenden Ballast todter Traditionen, Hilfskenntnisse und schwer verdaulicher Wissensstoffe, ohne längere Unterbrechungen durchlesen, um sich immer und immer wieder neu, angeregt und vorwärts getrieben zu finden, und den reichen und tiefen Geist kennen zu lernen, der im Bewußtsein, daß er es hier mit dem Höchsten was der Menschheit zu Theil geworden, zu thun habe, alle seine Kräfte spannt, um der innern Werkstätte, den Entstehungsgründen und -Weisen der Schriftdenkmale des N. Testaments näher zu kommen und dadurch eine genügende Kenntniß vom Wesen und der Bedeutung des Christenthums und der von ihm genommenen, sowie hinwieder ihm gegebenen oder aufgenöthigten Stellung zur damaligen Welt zu vermitteln. Es ist hier wo weder Kritik noch Panegyrik zu schreiben ist, nur von den Eindrücken im

Ganzen zu reden, welche unbefangen und unvoreingenommen wiederzugeben sind: ich kann mir nun wohl denken, daß so manche hier aufgestellte, vom breiten Geleise der Positiven wie der Negativen weit abgehende Behauptungen, Erklärungs- und Begründungsversuche späteren richtigeren Erkenntnissen zu weichen haben, da und dort ein allzukühner, auch in der formellen Fassung gewissen Ohren unliebsamer Verstoß gemacht ist, einzelnen Erscheinungen, wie dem Widerstand des sich geistig aufraffenden und zur Revolution gegen Rom sich sammelnden Judenthums wider das junge Christenthum da und dort, wie es scheint, ein zu weitgreifender Einfluß 'zugeschrieben, mit Folgerungen aus einem wohldurchdachten System nicht gespart wird und nicht selten allzu scharfes Sehen und zu feines Hören das Gedankenbild etwas verbogen haben mag; aber es bleibt keine Frage, daß hier eine originale Arbeit vorliegt, ein geistiges Erzeugniß von einem Guß und Wurf, das durch Neuheit der Gedanken und Kühnheit der Combinationen ebensosehr überrascht, als durch einleuchtende Klarheit der Folgerungen und einfach ungezwungne Beilegung schwieriger Fragen und Entwirrung verwickelter Knoten befriedigt. Nicht daß der Offenbarungsverlauf in menschlich natürlichen Prozeß der Geistesgeschichte verwandelt, Christenthum und Kirche nach Ursprung und Gründung von der übermenschlichen Wurzel getrennt, und auf ausschließlich irdischen Boden gestellt wären, aber es ist bei voller Wahrung der göttlichen Faktoren voller Ernst gemacht mit der Anerkennung der aufs engste mit der Thätigkeit jener verschlungenen Wirksamkeit der menschlichen Träger und Ausführer der göttlichen Heilsgedanken. Auch die sich strengkirchlich dünkende Schrifterklärung, soweit sie nicht souveräne hohle Phrase bleibt, die das mißhandelte

Gewissen der Kirche nur schlecht zu beschwichtigen vermag, muß den realen Boden der Zeitverhältnisse, auf welchem die heilige Geschichte sich abspielte, anerkennen und kennen lernen, greift aber in ihrer Kurzsicht nicht selten zu weit bedenklichern Aushilfen, die neben der Einsicht auch ihre Ehrlichkeit empfindlich bloßstellen, und stellt sich, wenn sie ihren non liquet durch den deus ex machina zu Hilfe kommt, trotz aller frömmelnden Verbrämungen außer jeder Möglichkeit wissenschaftlicher Bedeutung und Beachtung. Wie geistvoll und gläubig ohne Flunkerei der modernen Kirchlichkeit unser Schriftgelehrter mit dem Realismus, soweit er berechtigte Errungenschaft und wahrer Fortschritt auch innerhalb der theologischen Wissenschaft, vorab der exegetischen ist, die ideale Betrachtungs-Weise, mit dem menschlichen den göttlichen Faktor verbunden hat, mag er uns noch mit eignen Worten sagen. „Man hat wohl zu beachten, bemerkt er im ersten Abschnitt der Einleitung über die allgemeinen Bedingungen Neutestamentlicher Schriftabfassung, daß über dem menschlichen Wollen noch ein höherer Wille vorhanden ist, welcher ersteres für seine Zwecke benützt und aus dessen Thätigkeit Resultate hervorgehn lassen kann, welche demselben als Absicht nie vorgeschwebt haben. Gilt dieß im allgemeinen von allen historischen Dingen, so ist es in Betreff der neutestamentlichen Bücher noch ausdrückliche Lehre der Kirche, daß sie unter der inspirirenden Einwirkung des h. Geistes entstanden seien. Als sicher darf man annehmen, daß die Inspiration, soweit sie nicht in der Verzückung wie bei der Apocalypse stattgefunden, bezüglich des Einflusses, den sie auf den Menschen ausübt, nicht wesentlich verschieden sei von der Gnadenwirkung, welche die menschliche Freithätigkeit nicht aufhebt, und daß sie sich nur

in der Richtung bethätigt habe, daß durch sie die h. Schriftsteller von jedem Irrthum bezüglich der Opportunität des Schreibens einerseits und des Inhalts der Schriften anderseits freigeblieben seien. Jedenfalls aber ist festzuhalten, daß die Inspiration nicht Wunderwirksamkeit in der Weise sei, daß durch sie bei den neutestam. Schriftstellern die natürlichen Bedingungen der Schriftabfassung überhaupt aufgehoben worden wären. Vielmehr zeigt eine oberflächliche Betrachtung der neutestam. Schriften, daß die Verfasser bezüglich des Formellen eben nur das leisteten, was sich vermöge ihrer Naturanlage, Bildung, größern oder geringern Fertigkeit in Handhabung der griechischen Sprache als natürliche Leistung erwarten ließ. Wie sie in dieser Beziehung über das Natürliche nicht hinausgehoben wurden, so ist anzunehmen, daß auch in Bezug auf den Anlaß, durch den sie zu Abfassung ihrer Schriften kamen, nicht ein necessitirender Einfluß von oben auf sie ausgeübt wurde, sondern daß sie darin nur der Eingebung ihrer eignen Ueberlegung folgten, die ihnen das Schreiben im einzelnen Fall wegen der besonderen Umstände räthlich erscheinen ließ. Indem aber diese Umstände durch höhere Fügung als natürlicher Anreiz zum Schreiben herbeigeführt wurden, erklärt es sich, daß der h. Geist in seiner inspirirenden Wirksamkeit nicht von Menschenentschlüssen abhängig wurde und diese Entschlüsse doch so gefaßt und durchgeführt werden konnten, als ob jene Wirksamkeit nicht vorhanden gewesen. Danach kann man ohne Anstand die Zufälligkeit in Betreff der Entstehung der neutestam. Schriften zugeben, ohne daß man zu läugnen braucht, daß es wirklich in Gottes Absicht gelegen, die h. Schriftsteller zu inspiriren und aus ihren Werken ein Ganzes mit dem gemeinsamen Charakter eines h. Buches her-

zustellen: nemlich eben das, was wir im Gegensatz zum alten Testament das neue nennen.“ Ein weiterer Beleg dafür, daß Aberle die Entstehung des Kanon, entsprechend seiner lebendigen religiösen Ueberzeugung, nicht ohne ursächliche Verbindung mit dem Wirken des göttlichen Geistes sich gedacht hat, findet sich in der Ausführung zur Apocalypse, welche zeigen soll, daß der starke Unterschied der Sprache und des Stils, der dieser Schrift gegenüber dem Evangelium des Johannes eigen ist, keine wesentliche Instanz gegen die Identität des Verfassers begründen. Wir führen auch diese Stelle nicht im sachlich apologetischen Interesse, sondern zur Charakterisirung des Standpunktes des Gelehrten nach der angeführten Seite hin an; zugleich mag sie die Vertrautheit desselben mit einem so schwierigen Gebiete, wie das der Mystik ist, das ihn in frühern Jahren viel beschäftigt und auch zu eignen Vorträgen veranlaßt hatte, documentiren. Er sagt dort, daß zur Erklärung jener Spracherscheinung ein neuer Weg einzuschlagen sei, den die Erfahrungen zeigen, welche man im Lauf der Zeit in der Kirche bei Ekstatischen auch sonst gemacht hat. Bei jeder Ekstase, heißt es, auch der natürlichen, findet bei den betreffenden Individuen eine Veränderung ihrer Ausdrucksweise und der ihr zu Grunde liegenden plastischen Vorstellungskraft statt. Am meisten aber pflegt dieß der Fall zu sein, wenn die Ekstase eine übernatürliche ist und mit einer solchen eine Vision sich verbindet. Hier findet zweierlei statt: einerseits eine innere Erregung des Verzückten, durch die seine Seelenkräfte über das gewöhnliche Maß herausgehoben werden, und anderseits eine objektiv belehrende Einwirkung, welche ihrem materiellen Gehalt nach vom h. Geiste stammt, aber in Formen eingekleidet ist, welche der natür-

lichen, durch die Erregung gesteigerten und dadurch modificirten Fassungskraft des betreffenden Individuums angepaßt sind. Jene innere Erregung nämlich ist nicht Vernichtung irgend eines Seelenvermögens, auch nicht Neuschaffung eines solchen, sondern nur eine Veränderung des Zustandes der Seele, durch welche diese in den geheimnißvollsten Tiefen ergriffen und die in denselben schlummernden oder zum Schlummern gebrachten Fähigkeiten, welche sonst nicht oder nicht mehr zur Bethätigung kommen würden, aufgeweckt und in Aktion gesetzt werden. Der Mensch bleibt im Zustand der Vision im Wesentlichen was er war, aber indem er durch dieselbe auf sein tiefstes Wesen zurückgeführt wird, muß in Bezug auf das, was nur zu seinen erworbenen Fähigkeiten gehört, eine nach der Art der Vision tiefer oder weniger tief gehende Veränderung eintreten. Diese erworbenen Fähigkeiten können ganz verschwinden, wie in den Visionen, welche weder durch Bild noch Wort vermittelt sind, oder aber sie können zum Theil beibehalten werden, wobei dann das eigenthümliche Verhältniß eintritt, daß die früher und bewußtlos erworbenen Fähigkeiten fester haften als die später und mit Bewußtsein erworbenen. Dieß gilt insbesondere mit Bezug auf die Sprache und die Typen, nach welchen die Einbildungskraft thätig ist. Die Sprachweise, welche man in unbewußter Kindlichkeit gelernt, sowie die Bilder, an welchen die Einbildungskraft sich zuerst geübt, treten im visionären Zustand immer in den Vordergrund, und wenn bei Zwei- und Mehrsprachigen auch das Materielle an der Sprache, das zum Laut umgebildete Wort aus einem fremden, später angelernten Idiom beibehalten wird, so conformirt sich doch das geistige Element und die dem Sprechen zu Grund liegende Anschauungsweise d e m Charakter

gemäß, welcher sich in der Kindheit formirt hat, und sucht die äußern Sprachelemente, wie sie in der Deklination und Conjugation, dem Gebrauch der Modi und Tempora u. s. w. Gestalt gewinnen, nicht nach den Gesetzen des fremden Idioms auszuprägen, sondern nach denen der eigenen Muttersprache umzugestalten. Wenden wir nun dieß auf die fragliche Spracherscheinung der Apocalypse an, so ist, was wir als Sprach-Verstöße angeführt, dieß nur nach dem griechischen Sprachgebrauch, nicht aber nach dem hebräischen oder semitischen. Die als fehlerhaft bezeichneten Construktionen sind nach semitischer Weise ganz richtig gemacht und erscheinen nur deßwegen als fehlerhaft, weil die äußern Laute, vermittelst deren sie durchgeführt sind, nach dem gewöhnlichen Gebrauch eine andere, nämlich eine griechische Construktion verlangen. Daraus folgt zweierlei; einerseits: das Griechische kann nicht Muttersprache des Verf. gewesen sein, und sodann: dieser muß im gewöhnlichen Zustand ein besseres Griechisch gesprochen haben, als sich in der Apocalypse zeigte, eben weil der Zustand der Vision eine Alterirung der erworbenen Fähigkeiten mit sich bringt, welche im vorliegenden, wie in ähnlichen Fällen wegen Einmischung heterogener Sprachelemente nur eine Deteriorirung sein kann.

Das Urtheil über Werth und Erlaubtheit der Anwendung dieser Erwägungen auf die sprachlichen Eigenthümlichkeiten der Apocalypse steht frei, daß aber in denselben der Inspiration nichts vergeben ist, wird man anerkennen. — Manche Materien und Abschnitte der Einleitung hatte Aberle in der Quartalschrift weiter ausgeführt, was mit ein Grund sein mochte, mit der Publikation derselben zurückzuhalten. Faßt man aber zusammen, was er in der Quartalschrift veröffentlicht hat, die zahlreichen Artikel und noch immer

nicht veralteten Arbeiten seiner Hand im Welte-Wetzer'schen Kirchenlexikon, seine zu Zeiten sehr rege und fruchtbare Betheiligung an der kirchenpolitischen Publicistik, so wird man auch dem Umfange nach seine Schriftstellerei keine geringe nennen können. Wäre ihm vollends mit Erreichung noch höherer Lebensjahre vergönnt gewesen, an sein Einleitungswerk oder die spezielle Bearbeitung der einen oder andern neutestamentlichen Schrift die letzte Hand anzulegen, so würde er auch wohl zu deren Veröffentlichung trotz der gegenwärtigen höchst ungünstigen Stimmung gegen solche Arbeiten und Arbeiten solchen Geistes innerhalb der Kirche, wo man das Heil vorzugsweise in einseitiger Askese, steriler Polemik, apocalyptischen Ueberspanntheiten und engbrüstiger Kirchlichkeit, der der gesunde Athem auszugehen droht, in gewißen französischen Kreisen allbereits in paganistischer Verwilderung des Wallfahrtswesens zu sehen scheint, sich entschlossen haben. Einstweilen liegt in den bezeichneten Arbeiten hinlängliches Material vor, Aberle's eigenthümliche Behandlungsweise der hl. Schrift kennen zu lernen, allein bei sehr vielen von denen, die über zu karge Veröffentlichungen Klage führten, steht die Kenntnißnahme von dem was ihnen bis jetzt schon zugänglich gemacht ist, im auffallendsten Mißverhältniß zu ihrer anscheinend so regen Sehnsucht nach Mehrerem. Die Hypokrisie ist dabei nicht minder groß als die Ignoranz. War es ja auch bei uns (und ist bei Vielen zur Stunde noch) ein Gradmesser der Modekirchlichkeit, als Hemmschuhe des „ächt kirchlichen" Lebens den Namen Wissenschaft und wissenschaftliche Bestrebungen nur in Spott und Aerger zu gebrauchen. Jedenfalls haben zu schweigen die noch vor wenig Jahren mit einem bekannten Wort des alten Napoleon die Erzeugnisse auch einheimischer katholischer Ge-

lehrten schmähen wollten und Zeitungsdiatriben für weit verdienstlicher als wissenschaftliche Schriften erklärten, dann aber wieder Zeter riefen, als solche, freilich nicht in ihrem Sinn, ihnen geboten wurden. Aberle litt unter einer solchen Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse, die ihm als Krebsgeschwür am Leib der Kirche erschien, um so nachhaltiger, je reicher und tiefer auch seine Gemüthskräfte waren und mit je vollerer und innigerer Hingabe an die Interessen von Christenthum und Kirche er sich bewußt war Jahrzehnte lang in erfolgreichster Weise gewirkt zu haben. Davon abgesehen jedoch, daß er den schönsten Lohn in der Belehrung begeisterter Zuhörer durch freies mündliches Wort erblickte; glauben wir den Hauptgrund seiner Zögerung mit einer großen zusammenfassenden Publikation zu erkennen in der Scheu, mit Feinden zweier entgegengesetzter Lager handgemein zu werden. An seinem System haftete nämlich als Revers auch eine gewiße schwächere Seite, in der Durchführung von Einzelheiten, wo sich die an sich richtigen Grundsätze nicht immer so leicht bewähren, und er kannte hier sattsam die vornehme Absprecherei der exclusiven Wissenschaftlichkeit, deren Voraussetzungslosigkeit in Beurtheilung auch ganz selbständiger, mindestens ebenbürtiger katholischer Arbeiten die Farbe so schlecht hält. Und dazu sah er bei seiner praktischen, radikalen Verläugnung einer bekannten, neu galvanisirten theologischen Methode noch einen schlimmern Feind im schwarzen Hintergrund, den er früher selbst als pures Produkt eines gehässigen Gespensterglaubens verlacht hatte, bis derselbe ihm greifbar näher getreten war. Nicht jedoch, als ob ihm für solche Kämpfe die geistigen Ressourcen gefehlt; er hatte sie in vollstem Maß; aber er war denselben moralisch auf die Dauer nicht mehr gewachsen:

das weiche Gold überwog in seinem Wesen, jedenfalls in seiner spätern Lebenszeit, den harten Stahl. Jene Scheu hieng aber auch mit seiner zunehmend ihn stärker beschwerenden körperlichen Verfassung zusammen, und eine leider untrügliche Ahnung hieß ihn scheint es aufregenden Anlässen der Beschleunigung einer Katastrophe aus dem Wege gehen.

Es sei nun aber, ehe wir noch mit Wenigem und soweit wir es als für die Quartalschrift passend erachten dürfen, die kirchlich-theologische Stellung Aberle's, die er bis zu seinem Ende eingehalten, ins Auge fassen, Linsenmanns Schilderung der Thätigkeit des Lehrers der Moral Raum gegönnt.

„Als Aberle den Vortrag der Moral übernahm, machten sich im kirchlichen Leben und im wissenschaftlichen Studium die Einflüsse einer neuen Zeit und einer neuen Richtung geltend, und gerade die so eminent praktische Disciplin der Moraltheologie konnte nicht unberührt bleiben von den Impulsen dieser neuen Bewegung der vierziger Jahre. Man denke nur an die Volksmissionen und an die in Deutschland neue und imponirende Erscheinung der missionirenden Ordenspriester, deren Wirken viel weniger unmittelbar auf die Volksschichten als auf den Seelsorgeklerus berechnet war und welche demgemäß der Pastorationsthätigkeit eine mehr praktische als theoretische Richtung gaben und besonders den Schwerpunkt der seelsorgerlichen Wirksamkeit wieder in die Verwaltung des Bußsacraments verlegten. Die Doktrin des Katheders trat von da an zurück hinter der praktischen Seite der Theologie; die Casuistik eroberte wieder die seit der Aufklärungsperiode verlorne Herrschaft, und Jesuiten wie Redemptoristen wetteiferten miteinander, die Moral des heil. Alphons von Liguori zu verbreiten.

Aberle selbst aber brachte zu seiner Stellung mit eine in Pietät gegründete Hochschätzung der katholischen Vergangenheit, entgegen der rationalistischen Zeitströmung, in welche noch seine frühere Jugend gefallen war. Zu seinen liebsten Erinnerungen gehörten die Erzählungen „aus Klosterszeiten", die in seiner Heimat, einst zum Kloster Ochsenhausen gehörig, noch von Mund zu Mund giengen, und sein Respekt vor den Bibliotheken und wissenschaftlichen Leistungen der Mönche war unbegrenzt.

Dazu kam sein Blick für das Praktische, man könnte sagen für das Pragmatische, der ihm angeboren war. Ihm war der Lehrer der Theologie, ebenso der Exeget wie der Moralist, zugleich der Pastorallehrer, der seine Theorien und seine Studienfrüchte immer zuerst darum ansieht, ob und wie sie sich für die Lebensverhältnisse der Gegenwart fruchtbar machen lassen.

Aberle wandte sich also zu den Moralisten der Vorzeit und machte die gewöhnliche Erfahrung, daß die Alten manche fertigen und positiven Resultate schon darbieten, wo die Neueren erst unsicher und subjektivistisch tasten und probieren. Für den Schülerkreis, in den er eintrat, konnte sein Zurückgehen auf die Moral der Alten fast wie eine Neuentdeckung gelten; dieselbe würde sich freilich auch ohne ihn vollzogen haben; wäre er nicht in seinen Vorlesungen dem Bedürfniß und Verlangen der Zeit entgegengekommen, so würde man bei uns an die um diese Zeit erschienene Moral von Probst sich gehalten haben, wie anderwärts an die von Martin.

Es ist interessant zu sehen, wie sicher Aberle von Anfang an seine Stellung nimmt und sein Verhältniß zur Casuistik abgrenzt. Er stellt zu diesem Zweck in einer Recension (Q.Schr. 1851 S. 135 ff.) mehrere Moralwerke

nebeneinander, von denen zwei nach seiner Anschauung den ältern casuistischen Standpunkt repräsentiren (Liguori und Gousset je in compendiöser Neubearbeitung), während die andern, Stapf und Probst, dem neuern wissenschaftlichen Standpunkt angehören. Zuvörderst anerkennt er nun die Berechtigung der Casuistik unter der Voraussetzung, daß die allgemeinen oder theoretischen Fragen der Moral in der theologia scholastica inbegriffen und gelehrt werden; ohne diese Voraussetzung müßte die Casuistik eine sehr mangelhafte Lehre enthalten, da sie schon ihrem Charakter und ihrer Bestimmung nach auf die Pflichtenlehre oder richtiger auf die Sündenlehre sich beschränkt. Weiter involvirt die casuistische Behandlung die Gefahr, daß sie die Moral einzig unter dem Gesichtspunkt der Beichtpraxis betrachtet, was ebenso einseitig und ungenügend ist, als ein Moralwerk, „das den moralischen Stoff mit bestimmter Rücksicht auf die Verwaltung des geistlichen Lehramtes behandelt“. Mit letzterer Bemerkung trifft er vornehmlich Hirscher, und in diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn er in seinen Vorlesungen von rhetorisch angelegten Moralwerken im Unterschied von casuistischen und streng wissenschaftlichen sprach.

Noch einen größern Fehler aber erkannte er darin, daß man mit Wiedereinführung der alten Casuisten sich bei einer Darstellung sittlicher Verhältnisse beruhigen will, welche einer vergangenen Zeit angehören. Wie das Leben in fortwährender Bewegung ist und neue Verhältnisse gestaltet, so verlieren mit der Zeit manche ältere Probleme ihren Gegenstand und hre Bedeutung und es tauchen neue Vorwürfe auf, die mit den Hilfsquellen und mit den Formeln und Definitionen der alten Doktrin nicht genügend zu lösen sind.

Was also Aberle wollte, das war nicht einfache Wieder-

bringung der Alten, sondern Durchdringung des alten überlieferten Materials mit dem wissenschaftlichen Geiste der neueren Zeit. Seine Aufgabe war demnach eine doppelte; es war der Nachweis zu führen, daß die alte Theologie nicht die Geringschätzung verdiene, welche sie bis dahin vielfach erfahren mußte, daß sie vielmehr eine Fundgrube wahrer Erkenntniß sei, wofern man sie nur nicht mit Voreingenommenheit gegen ihre äußere Form sondern mit Hingabe an ihren Geist beurtheile und durchforsche. Dieß war der apologetische Theil der Aufgabe. Sodann aber war die Richtung anzugeben, in welcher die alte Doktrin mit neuem Geiste zu durchdringen und fortzubilden ist.

Zur Illustration des Gesagten dient am besten seine Abhandlung über den Äquiprobabilismus (Q.Schr. 1851 S. 339 ff.) und überhaupt seine Stellung zu den Systemen der Probabilität. Daß er hier sich der alphonsistischen Lehre angenommen und die landläufigen Irrthümer darüber zerstreut hat, dieß hat ihm viele Gunst der neuen Schule eingetragen; nur wenige aber haben ihn verstanden und sind seinen Spuren gefolgt, wo es sich ernstlich darum handelte, den tiefern Gehalt, sozusagen den Geist des Probabilismus, zu erfassen. Ihm empfahl sich am Probabilismus vor allem das milde freisinnige Element, die echt liberale Auffassung der Pflichtverhältnisse im Gegensatz zur starren Gesetzlichkeit, oder um es concreter auszudrücken, die für die Seelsorgepraxis so wichtige Mässigung in Verwaltung des Bußsacraments im Unterschied vom jansenistischen Rigorismus. Will man überhaupt Casuist sein und das Schwergewicht der Seelsorge in die Bußpraxis verlegen, so kann man nur mit den Lehren eines gesunden Probabilismus auskommen, nicht aber mit herbem Rigorismus. Aus

diesem Grunde pflegte er für manche probabilistische Entscheidung einzutreten, ohne sich an der mangelhaften und zuweilen etwas sophistischen Begründung derselben zu stoßen, vielmehr diente ihm seine dialektische Gewandtheit zuweilen dazu, die Sache in ein anderes, besseres Licht zu rücken. Auch den Probabilismus selbst suchte er nicht nur auf seinen wahren Gedanken zurückzuführen, sondern auch tiefer zu begründen, und hierin hat er sich ein Verdienst erworben, welches bisher zu sehr ignorirt worden ist. Hören wir seine eigenen Worte: „Daher ist der Probabilismus im weitesten Sinne keineswegs etwas Verwerfliches, sondern wie er aus einer gewissen innern Nothwendigkeit entstanden, so wird er sich mit derselben Nothwendigkeit erhalten als das Mittel, das Neue, das die fortlaufende Entwicklung des Menschengeschlechtes ausgestaltet, mit dem bereits Bestehenden in Einklang zu bringen, der kirchlichen Gesetzgebung vorzuarbeiten und in den Gebieten, in welchen die Gesetze nothwendig den Charakter der Veränderlichkeit an sich tragen, den Fortschritt zu fördern, ohne auf der einen Seite das Alte zu verwerfen, so lange es noch lebensfähig ist, um das Neue aufzunehmen, ehe es sich als innerlich berechtigt ausgewiesen“ (a. a. O. S. 386).

Keineswegs also eine bloße Apologie des Alten war es, was er wollte, sondern tieferes Verständniß um Weiterbildung mit den Mitteln der heutigen Wissenschaft. Und zwar sind es hier vornehmlich drei Wege, auf denen er die Moralwissenschaft fördern wollte und gefördert hat, obgleich er, schon ehe er den Vortrag der Moral aufgab, seine darauf bezüglichen Studien abgeschlossen hatte, um sich ganz seinem zweiten und für ihn principalen Lehrfach zu widmen. — In erster Linie nun steht die Systembildung; es sollte über

die bloße Traktatentheologie hinausgeschritten und die einzelnen Probleme in ihrem innern Zusammenhang nachgewiesen werden. Nun muß man aber die verschiedenen modernen Versuche der Systematisirung der Moral sich vergegenwärtigen, um zu erkennen, wie schwer es ist den Gesammtstoff in ein nicht blos streng durchgeführtes sondern auch einfaches, bündiges und übersichtliches System zu bringen, wie es für die Lehrzwecke des akademischen Vortrags erfordert wird. Die Hefte Aberle's enthalten ein solches System und zwar mit einer überraschenden Architektonik, die freilich im ersten, nämlich dem allgemeinen oder grundlegenden Theil, dadurch gewonnen wird, daß die Grundmauern der casuistischen Traktate (de actibus humanis, de lege, de conscientia, de peccato etc.) benützt und nur mit einem wissenschaftlichen Gerüste umfangen und überdacht werden. Das Gerüste selbst möchte ins Wanken kommen, wenn es dem Wind und Wetter der Zeit ausgesetzt bliebe. Der zweite oder specielle Theil (Pflichtenlehre) ist zwar im Grundplan ebenfalls sehr einfach, indem die Pflichten nach den drei Relationen entsprechend dem dreifachen Gebot der Liebe geordnet werden; er erhält aber eine sehr wesentliche Erweiterung dadurch, daß die Doppelstellung des Menschen als Einzelwesen und als Gattungswesen in den verschiedenen Pflichtgebieten zur Anschauung und Wirkung gebracht wird. Aberle hat, der ersten einer, die moderne Unterscheidung von Individual- und Social-Ethik in das rechte Licht gesetzt und damit in bahnbrechender Weise das Verständniß eröffnet für das gesellschaftliche Moment in der christlichen Tugend- und Pflichtenlehre.

Der zweite Weg, auf welchem die Moral fortzubilden war, führt in das Gebiet der Psychologie in ihrer Beziehung

zum jeweiligen Stand der Anthropologie im weitesten Sinne. Die Seelenkunde ist durch die fortschreitende Physiologie namentlich in Bezug auf abnorme pathologische Zustände merklich gefördert, nicht gerade insofern als diese abnormen Zustände oder Erscheinungen in ihrem Grund und Wesen schon erklärt sind, aber wenigstens insofern als dieselben in ihrem Zusammenhang mit natürlichen physiologischen Ursachen erkannt sind und eine gewisse Gesetzmässigkeit in ihnen constatirt ist. Die Psychologie hat in unsrer Zeit nicht unwesentliche Aufschlüsse erhalten über die Einwirkung der Physis auf die Seelenzustände wie über die Macht der Seele und des persönlichen Willens über pathologische Erscheinungen körperlicher Art; und jede neue Erkenntniß auf diesem Gebiete setzt ein Stück des alten scholastisch-casuistischen Apparates zur Erklärung der außerordentlichen Seelenzustände außer Thätigkeit. Die Erforschung dieses Gebietes war Aberle so angelegen, daß er eine eigene Semestral-Vorlesung über „außerordentliche Seelenzustände" ausarbeitete. In der Moral hat er diese Studien verwerthet für die Darstellungen über Aberglauben, über Somnambulismus, Hysterie, Dämonismus, mystische Zustände u. s. w. Vergl. seine Aufsätze im Kirchenlexicon über Stigmatisation, Verzückung, Zauberei. Die Begründung seiner Ansichten in dieser Beziehung ist wohl nicht überall stichhaltig, so wenig als die anthropologischen Grundlagen von Görres Mystik, welche damals ein maßgebendes Werk war, unantastbar sind. Aber wenn sein Verdienst in dieser Richtung auch kein anderes wäre, als daß er seine Schüler auf die Probleme der neuen Wissenschaft und auf die Wege zu ihrer Lösung hingewiesen, so könnte es dennoch nicht hoch genug angeschlagen werden.

Endlich eine dritte Bahn, auf welcher die Moral sich

die bloße Traktatentheologie hinausgeschritten und die einzelnen Probleme in ihrem innern Zusammenhang nachgewiesen werden. Nun muß man aber die verschiedenen modernen Versuche der Systematisirung der Moral sich vergegenwärtigen, um zu erkennen, wie schwer es ist den Gesammtstoff in ein nicht blos streng durchgeführtes sondern auch einfaches, bündiges und übersichtliches System zu bringen, wie es für die Lehrzwecke des akademischen Vortrags erfordert wird. Die Hefte Aberle's enthalten ein solches System und zwar mit einer überraschenden Architektonik, die freilich im ersten, nämlich dem allgemeinen oder grundlegenden Theil, dadurch gewonnen wird, daß die Grundmauern der casuistischen Traktate (de actibus humanis, de lege, de conscientia, de peccato etc.) benützt und nur mit einem wissenschaftlichen Gerüste umfangen und überdacht werden. Das Gerüste selbst möchte ins Wanken kommen, wenn es dem Wind und Wetter der Zeit ausgesetzt bliebe. Der zweite oder specielle Theil (Pflichtenlehre) ist zwar im Grundplan ebenfalls sehr einfach, indem die Pflichten nach den drei Relationen entsprechend dem dreifachen Gebot der Liebe geordnet werden; er erhält aber eine sehr wesentliche Erweiterung dadurch, daß die Doppelstellung des Menschen als Einzelwesen und als Gattungswesen in den verschiedenen Pflichtgebieten zur Anschauung und Wirkung gebracht wird. Aberle hat, der ersten einer, die moderne Unterscheidung von Individual- und Social-Ethik in das rechte Licht gesetzt und damit in bahnbrechender Weise das Verständniß eröffnet für das gesellschaftliche Moment in der christlichen Tugend- und Pflichtenlehre.

Der zweite Weg, auf welchem die Moral fortzubilden war, führt in das Gebiet der Psychologie in ihrer Beziehung

zum jeweiligen Stand der Anthropologie im weitesten Sinne. Die Seelenkunde ist durch die fortschreitende Physiologie namentlich in Bezug auf abnorme pathologische Zustände merklich gefördert, nicht gerade insofern als diese abnormen Zustände oder Erscheinungen in ihrem Grund und Wesen schon erklärt sind, aber wenigstens insofern als dieselben in ihrem Zusammenhang mit natürlichen physiologischen Ursachen erkannt sind und eine gewisse Gesetzmässigkeit in ihnen constatirt ist. Die Psychologie hat in unsrer Zeit nicht unwesentliche Aufschlüsse erhalten über die Einwirkung der Physis auf die Seelenzustände wie über die Macht der Seele und des persönlichen Willens über pathologische Erscheinungen körperlicher Art; und jede neue Erkenntniß auf diesem Gebiete setzt ein Stück des alten scholastisch-casuistischen Apparates zur Erklärung der außerordentlichen Seelenzustände außer Thätigkeit. Die Erforschung dieses Gebietes war Aberle so angelegen, daß er eine eigene Semestral-Vorlesung über „außerordentliche Seelenzustände" ausarbeitete. In der Moral hat er diese Studien verwerthet für die Darstellungen über Aberglauben, über Somnambulismus, Hysterie, Dämonismus, mystische Zustände u. s. w. Vergl. seine Aufsätze im Kirchenlexicon über Stigmatisation, Verzückung, Zauberei. Die Begründung seiner Ansichten in dieser Beziehung ist wohl nicht überall stichhaltig, so wenig als die anthropologischen Grundlagen von Görres Mystik, welche damals ein maßgebendes Werk war, unantastbar sind. Aber wenn sein Verdienst in dieser Richtung auch kein anderes wäre, als daß er seine Schüler auf die Probleme der neuen Wissenschaft und auf die Wege zu ihrer Lösung hingewiesen, so könnte es dennoch nicht hoch genug angeschlagen werden.

Endlich eine dritte Bahn, auf welcher die Moral sich

ausbreiten muß, führt in das Gebiet der Gesellschaftswissenschaft oder der socialen Fragen. Um hier ein Wort mitsprechen zu können, muß man ebenso etwas vom Politiker wie vom Volkswirthschaftskundigen haben. Wie sehr beides in Aberle vereinigt war und welch offenes Auge er für alle Fragen des öffentlichen Lebens hatte, ist aus seinem ganzen Charakterbild zu entnehmen und seinen Schülern in tiefster Erinnerung". —

Die Bewegung auf kirchlichem Gebiet, wie sie gegen Ende der 30er Jahre in starken Mißgriffen der Bureaukratie des mächtigsten deutschen Staates einen neuen Anstoß erhalten hatte, und die Geister in einer Zeit des politischen Schlummers auf eine der Anstrengungen würdige Kampfbahn drängte, hatte naturgemäß auch unsre Diöcese bald in ihre Kreise gezogen. Eine Periode religiös kirchlicher Anschauungen, deren Wurzeln im vorigen Jahrhundert lagen, neigte auch hier ihrem Abschluß zu: sie hatte unterlassen, das viele Brauchbare und Gesunde, was sie kirchlich und kirchlich-politisch vertrat und worauf immer wieder zurückzugehn sein wird, durch gründliche theologische und geschichtliche Studien zu stützen und zu rechtfertigen; hinwieder hatte sie dadurch, daß nur zu häufig in ihrer Moral und Predigt das oberste Prinzip des praktischen Christenthums als Lückenbüßer für theologische Armseligkeit mißbraucht wurde und sich selbst dann wie „tönendes Erz und klingende Schelle" ausnahm, reichlichen Spott geerntet. So gieng jene Richtung den Weg alles Fleisches. Ein Stärkerer war über sie gekommen und in dessen Dienst stellte sich allerwärts begeistert die theologische Jugend. Unter deren vordersten Reihen stand natürlich bald auch Aberle. Seinem lautern selbstlosen Sinn und seiner energischen Natur stand es an,

die neue Richtung, und damit den Gedanken der Befreiung der Kirche aus zum Theil unwürdigen Banden kleinlicher Staats-omnipotenz mit Feuereifer zu ergreifen. Dieser Fahne der Befreiung und wahren Freiheit der Kirche, als der Anstalt für immer höhere Ausbildung und moralische Ausreifung unsterblicher zu ewigem Leben in Gott bestimmter Geister, blieb Aberle treu auch in Tübingen, bis der Tod sie ihm aus der Hand nahm. Aber er wollte dem schönen Wort Freiheit den allseitig wahren, vollen Sinn belassen und sie im Dienste keiner Partei mißbraucht sehen. Daß die Individualität in maßvoller, ethisch gebundener Freiheit innerhalb der Kirche und des Christenthums sich entfalten und bewegen dürfe und solle, zum Heile von beiden, nahm er als selbstverständlich an, ganz wie die tiefe Achtung vor der Autorität als Correktur der Freiheit. War er doch selbst eine in seltener Schärfe, Selbständigkeit und Vielseitigkeit ausgeprägte Individualität, und doch lernte man an ihm eine im innigen Verband mit dieser ungebrochenen Individualität stehende kindliche Frömmigkeit ungeheuchelten Glaubens hochachten und verdankte gerade der reichen Vielseitigkeit und Eigenthümlichkeit des Mannes seinen großen Einfluß auf Hunderte von Studierenden aus Nah und Fern und die segensreichsten Wirkungen in Befestigung kirchlichen Glaubens und Lebens. Dabei vergaß er nicht, daß wie der Fortschritt der Geschichte überhaupt, so namentlich auch die Bewegung und zu Zeiten schroffere Gestaltung der kirchlichen und kirchlich staatlichen Kämpfe mehr durch die treibende Kraft der ihnen einwohnenden Prinzipien als durch die sie vertretenden Persönlichkeiten bedingt werde; daher die zunehmende Ruhe und Milde seines Urtheils über die letzteren, mochten sie die Träger einer ihm mehr oder einer weniger sympathischen Richtung sein.

Noch bald nach Anfang der sechziger Jahre trat der seiner Kirche treu ergebne Mann mit schneidender Energie gegen die einseitlich staatliche Neuordnung der kirchenpolitischen Verhältnisse unserer Diöcese auf — es war für ihn der dem Anfang genau entsprechende Abschluß der alten Periode redlich gemeinten, wenn gleich oft rückhaltslos eifrigen kirchlich-politischen Denkens und Strebens. Er vermochte sich hernach mit dem neu erstellten Verhältniß zwischen den beiden obersten Gewalten um so leichter zu versöhnen, als je wohlthätiger bis zur Stunde die Folgen jener Neuordnung sich herausstellten, je größeren Schwierigkeiten durch einen Ausgleich zu begegnen war und je heftiger Manche sich zu gebärden angefangen hatten, welche um ihre Ziele zu beschleunigen, sich vermaßen, der ihnen viel zu langsam operirenden Vorsehung durch Denunciation der besten Männer, wofür man natürlich Deckung im Rufe des Gewissens suchte, unter die Arme greifen zu wollen. Aberle wirkte in jener stark erregten Zeit, welche nach kurzem Unwetter uns reinere Luft und Frieden gebracht, in entschieden irenischem Sinn, ärntete aber wenig Dank dafür, sondern eher, wie er sich öfters, in bezeichnender Weise zuletzt noch kurz vor seinem Tode aussprach, den Stachel der von ihm sich getroffen Fühlenden. Er wird jenen, hoffen wir, anjetzt für seine mühe- und verdienstreiche Laufbahn empfangen haben. Gönnen wir ihm die Ruhe, in die er heimberufen ist von seinem Gott und Erlöser: nachdem er oft heiß gestritten, niemals ohne redliche Ueberzeugung, immer für redliche Ziele. Der Schmerz über das Hinscheiden verwandelt sich uns in pietätvolles Andenken, mit dem sich die Nacheiferung verbinden möge. Gleich ihm sollen wir unermüdet arbeiten und wie in Gottes- und Nächstenliebe, so auch in immer besserer Erkenntniß

der Wahrheit uns vervollkommnen, denn nur das vernunftlose Geschöpf und wer auf die höchsten Gottesgaben, Vernunft und Freiheit zwecklos zu verzichten vermag, ist ein für allemal fertig und braucht nichts mehr zu lernen; wie er gethan, sollen wir in Demuth gläubig und unverzagt, gehaltenen Ernstes unter den großen Uebeln und Gefahren der Gegenwart das Haupt heben, im starken Vertrauen auf den ewig lebendigen Gott, treu befreundet jedem guten Wollen und Streben, Feind nur der hohlen Selbstüberhebung, dem Sclavensinn und der Lüge, unter welchem Gewand sie uns immer berücken wollen.

N. S. Der Charakterisirung von Aberle's theologisch-kirchlicher Stellung war ursprünglich ein größerer Raum in diesen Blättern bestimmt: allein davon abgesehen, daß die Gegenwart mit ihrem wogenden und kämpfenden Leben dem Darsteller, wie Einige meinen, leichtlich unversehens das Wort etwas schärft, ist ohne Zweifel im Sinne des Seligen gehandelt worden, der zwar den Kampf nicht gescheut hat, aber doch zusehends mehr und mehr zum Frieden der Richtungen innerhalb der gemeinsamen Kirche gerathen und geredet hat und nun selbst zum ewigen Frieden eingegangen ist, daß man seine Stellung in kurzen und möglichst objektiv gehaltenen Zügen zu zeichnen versucht und mit Nachdruck auf das versöhnende Element hingewiesen hat, das ihn beseelte und ihm in den Kämpfen und Gefahren der Gegenwart jene innere Ruhe und Resignation erringen half, die den christlichen Weisen auszeichnen. Verlor unser theurer Freund und College keineswegs das lebendigste Interesse an allen bedeutenden Vorgängen in Kirche und Staat, so hatte sich sein Geist doch allmälig zu jener Höhe der Be-

trachtung gehoben, welche, zwar nur ein menschlich schwaches Schattenbild der ewigen Vorsehung, hinter dem Kampfgewühl und Lärm der Parteien die kommende Ruhe, hinter dem Krieg und der durch ihn nothwendig hervorgebrachten Erhitzung und Verblendung den Frieden zu erblicken und in den Schranken der eigenen Kräfte daran mitzuarbeiten sich bemüht.

Durch den Verzicht auf weitere Ausführungen in dem genannten Betreff hat sich nun noch einiger Raum ergeben für Aufnahme weniger Abschnitte aus dem Vorlesungsheft des Verewigten über außerordentliche Seelenzustände, worüber S. 215 Rede war. Dieselben betreffen die Vorbemerkungen, die Ursachen und den Sitz der Seelenkrankheiten, sowie die natürliche und außernatürliche Ekstase.

Der Begriff der außerordentlichen Erscheinungen des Seelenlebens läßt sich, heißt es in den erstgenannten, nicht streng bestimmen. Denn zwischen dem was wir an den Erscheinungen des Seelenlebens als das Ordnungsgemäße erkennen, und dem was sich uns an demselben als von der Ordnung Abweichendes aufdrängt, ist keine Kluft befestigt, sondern es findet ein allmäliger Uebergang statt. Daher läßt sich im Einzelnen zwischen beiden Arten von Erscheinungen eine feste Grenzlinie nicht ziehen und es ist bei weniger markirtem Hervortreten derselben mehr Sache der geistigen Empfindung und des Geschmacks als des Verstandes, zu bestimmen, was diesseits oder jenseits der Grenze zu stellen sei. Es ist hier wie beim körperlichen Leben. Der regelmäßigen Bildung der körperlichen Organe und ihrer regelmäßigen Bethätigung steht die Verzerrung und die leibliche Krankheit gegenüber. Allein zwischen beiden stehen Zustände und Bildungen, in Betreff deren wir zweifelhaft bleiben, ob wir sie noch regelmäßig nennen oder ob wir in ihnen die

Anfänge von Verzerrung einer Krankheit erblicken sollen. Allein wie wir abgesehen von den Uebergangsstufen im körperlichen Leben recht gut einerseits regelmäßige Bildung und Gesundheit, andrerseits Verzerrung und Krankheit wohl zu unterscheiden vermögen, so auch im Seelenleben. Wir wissen aus unmittelbarer Erfahrung und Wahrnehmung recht gut, durch welche Kräfte und Vermögen sich ordnungsmäßig die Seele bethätigt, welche Wirkungsweise derselben zukommt, in welcher Ordnung sie zu einander stehen sollen, und darnach ermessen wir auch mit Sicherheit das Gegentheil. Als einen solchen Gegensatz betrachten wir nicht eine ungewöhnliche Mäßigkeit oder ungewöhnliche Anstrengung desselben Vermögens; denn solche Erscheinungen begründen nur einen Unterschied des Grades, nicht aber der Art. Wir können darunter nur solche Erscheinungen rechnen, in welchen entweder die Thätigkeit der Seelenorgane in ihr Gegentheil verkehrt wird, oder an Stelle derselben sich Thätigkeiten zeigen, welche über das Maß des Natürlichen hinauszugehen scheinen oder wirklich hinausgehen. — Ueber die Ursachen der Seelenkrankheiten: Die entfernte Ursache wie aller Krankheit, so auch der Seelenkrankheit, ist die Sünde. Denn durch diese wird die Unterordnung des Niedern im Menschen vom Höhern gestört und der Leib tritt mehr oder weniger aus der Herrschaft des Geistes, und die niedrigen geistigen Vermögen aus der der höheren heraus. Indem aber die niedern geistigen Vermögen eine relative Selbständigkeit erlangen, werden sie in den Stand gesetzt, des Leibes sich in einer Weise zu bedienen, die der ursprünglichen Bestimmung desselben zuwider ist, und die materiellen Gebilde, aus denen seine Organisation besteht, werden durch solchen Gebrauch in Desorganisation gebracht, entweder abgestumpft oder verwirrt oder

gänzlich unbrauchbar gemacht. Dadurch aber verliert der Geist mehr oder weniger das Medium, durch welches er zur Außenwelt in Beziehung steht, und die Eindrücke dieser werden für ihn entweder nicht oder verkehrt vermittelt, sowie auch seine Rückwirkungen auf die Außenwelt entweder keine oder eine verkehrte Vermittlung finden. Allein auch der Leib, der aus der Herrschaft des Geistes herausgetreten, tritt nicht nur ganz in die Reihe der übrigen natürlichen Organismen ein, die der Auflösung unterworfen sind, sondern er wird auch um so mehr zu dieser Auflösung gedrängt, je mehr er sich der Herrschaft des Geistes entzogen. Die hiedurch bedingten Krankheiten sind allerdings zunächst leibliche Vorgänge, aber da Leib und Geist zur Einheit menschlicher Person verknüpft sind, müssen sie nothwendig auch auf den Geist zurückwirken. Dieß geschieht nun zunächst in der Art, daß die niedersten und äußerlichsten Organe des Leibes durch die Krankheit gehindert werden, dem Geiste zu dienen, wie z. B. die gelähmte Hand von dem Geiste nicht in Bewegung gesetzt werden kann. Eine seelische Störung nehmen wir aber hier nicht wahr. Schon bedeutender wird die Einwirkung der Krankheiten auf das Seelenleben, wenn sie höhere obgleich noch äußere Organe, und zwar in bleibender Weise getroffen hat. Es ist z. B. ganz unläugbar, daß zwischen dem Seelenleben von Vollsinnigen einerseits und Blinden, Tauben u. s. w. anderseits ein sehr bemerkbarer Unterschied besteht, und es bedarf bei blind und taubstumm u. s. w. Gebornen der künstlichsten Mittel, um ihre Seelenkräfte so zu wecken und zu bilden, daß sie mit Vollsinnigen ungefähr die gleiche Stufe geistiger Bildung erlangen. Und viel unmittelbarer noch als Aug und Ohr sind Organe der Seelenthätigkeit das Gehirn und Nervengeflecht, und es

müssen somit Krankheiten, welche diese treffen, von um so störenderem Einflusse auf das Seelenleben sein, weil sie die allernächsten Vermittler desselben sind. — Als den Sitz der Seelenkrankheiten geben die einen die Seele selbst, die andern den Körper an, wieder andere behaupten, daß derselbe bald in der Seele, bald in dem Körper zu suchen sei. Dieses Auseinandergehen dürfte wohl darin seinen Grund haben, daß man den Sitz der Seelenkrankheiten, d. h. die nächste Ursache derselben nicht gehörig von den Dispositionen zu denselben unterschied. Letztere können allerdings ihren Ursprung sowohl im Körper als in der Seele haben, aber die Disposition ist selbst noch nicht Krankheit, nicht einmal unmittelbare Ursache derselben, sondern nur das was diese Ursache hervorbringen kann. Wir halten fest, daß der Sitz im Körper zu suchen sei. Das beweist schon der Umstand, daß solche Krankheiten durch Störungen in der organischen Thätigkeit des Körpers entstehen und durch Hebung dieser Störungen wieder aufhören können. Dafür spricht aber auch der Umstand, daß nur solche Bethätigungen der seelischen Vermögen als Dispositionen zu Seelenkrankheiten zu betrachten sind, welche in sehr starker Weise den Körper in Mitleidenschaft ziehen, sei es, daß sie die organische Thätigkeit desselben stören, oder daß sie dieselbe hemmen. So sind z. B. Zorn und Schreck keine bloß innerseelische Vorgänge, sondern sie wirken auch auf den Körper, indem der eine das Blut in übermäßige Wallung, der andere dasselbe in Stockung versetzt. Daher legt es sich nahe, auch da wo die Disposition eine seelische ist, doch eine Störung im körperlichen Organismus als Ursache einer Seelenkrankheit zu betrachten. — Ueber ekstatische Zustände lesen wir: Von dem Verwirrtsein der Seele, wie es Folge der

eigentlichen Seelenkrankheit ist, ist wohl zu unterscheiden das eigentliche Außersichsein der Seele. Außersichsein nennt man die Seele, wenn die Kräfte und Vermögen, die sonst dem Willen unterthan sind, aus diesem Verhältniß der Unterordnung gelöst werden und für sich selbständig wirken, ohne daß der Wille einen Einfluß auf sie ausübt. Dieses Zurücktreten des Willens kann nun von ihm selbst ausgehen, indem er sich für eine kürzere oder längere Zeitfrist nicht bethätigt, während irgend in der Bethätigung eines andern Seelenvermögens die ganze Kraft der Seele absorbirt ist. Dadurch entsteht das unvollkommene Außersichsein, das der Wille jeden Augenblick wieder aufheben kann, z. B. das Außersichsein der Verwunderung, Zuneigung, des Schreckens, tiefen Nachdenkens, der Contemplation. Allein jenes Zurücktreten kann auch seinen Grund darin haben, daß der Wille überhaupt gehemmt ist, sich zu bethätigen und es gar nicht mehr in seiner Gewalt steht, die Hemmung ehe sie eintritt zu verhindern, und nachdem sie eingetreten zu entfernen. In einem solchen Zustand ist der Wille gebunden, näherhin: es sind ihm die Mittel abgeschnitten, deren er bedarf, um seine Herrscherstellung im Bereiche der Seelenvermögen in Ausübung zu bringen. Es versteht sich dabei von selbst, daß dieser Zustand nur durch eine außerhalb des Willens liegende Macht herbeigeführt werden kann. Eine solche Macht kann dreifacher Art sein, nämlich die unfreie, dunkle Naturmacht, die göttliche Macht und die dämonische. Darnach unterscheidet man eine dreifache Ekstase. Die erste ist die natürliche. Das Heft schließt mit der übernatürlich göttlichen Ekstase also: Sie entsteht dadurch, daß Gott die Seele eines Menschen an sich zieht, um sie in höherm oder niederm Grade zum Anschauen seiner

selbst und der göttlichen Dinge zu bringen. Es ist also die göttliche Ekstase eine gewisse Anticipation der ewigen Seligkeit, näherhin des Zustandes, welcher für den Gerechten nach seinem Tode eintritt. Dieser ist aber ein doppelter: ein solcher, in welchem die Seele vom Leibe getrennt ist, und ein solcher, in welchem jene mit diesem, nachdem er in der Auferstehung der Todten verklärt worden, wieder vereinigt ist. Darnach ergeben sich auch für die äußere Erscheinung der göttlichen Ekstase zwei Formen: in der einen gleicht der Körper soviel als möglich dem todten Leichnam, er ist schlechthin unempfindlich, starr, abgeblaßt, und nur leise, kaum bemerkbare Athemzüge und zuweilen ein Ausdruck von Trauer oder Freude im Gesicht geben den Beweis, daß das natürliche Leben nicht entflohen. In dem andern zeigt der Körper die Eigenschaft des verklärten Leibes, er wird leuchtend, fähig ohne irgend eine Unterstützung in der Höhe zu schweben oder im Wasser nicht zu sinken, in verschlossene Orte einzugehen, an mehreren Orten zugleich zu erscheinen u. s. w. Außerdem zeigt sich noch in den körperlichen Organen das Vermögen, den Inhalt der innern Schauung plastisch nachzubilden, ohne daß dazu ein besonderer Willensakt erforderlich wäre, wie dieß das auch im Körperlichen hervortretende Mitleiden der Passion Christi, das ekstatische Jubiliren u. s. w. beweist. Was den Inhalt der göttlichen Ekstase anbelangt, so ist derselbe der Natur der Sache nach Vision, unmittelbares Schauen der göttlichen Dinge, namentlich dessen was in der Zeit zur Offenbarung kommt oder gekommen. Ob die göttliche Wesenheit von einem Ekstatischen je geschaut worden, ist Streitfrage, scheint aber verneint werden zu müssen. Die Form, welche die Vision annimmt, ist verschieden, je nachdem die Phantasie oder die

höhern Vermögen es sind, welche durch den göttlichen Machtwillen ergriffen werden. Daher tragen die Visionen bald bildlichen, bald unbildlichen Charakter. Auch für das Vorhandensein der göttlichen Ekstase gibt es kein absolut untrügliches Kennzeichen. Abgesehen von betrüglicher Simulirung, wie sie in diesem Gebiet nicht selten vorkommt, namentlich durch künstliche Hervorrufung der Stigmatisation, ist es hauptsächlich die natürliche Ekstase, welche ähnliche Erscheinungen bietet, besonders wenn sie sich bei Personen von tiefer Religiösität einstellt. Aber auch die dämonische Ekstase kann zuweilen, da Satan sich in einen Engel des Lichtes zu kleiden vermag, für längere oder kürzere Zeit in ihrer äußern Erscheinung einen ähnlichen Charakter annehmen. Daher gilt in Bezug auf die göttliche Ekstase vor Allem der Grundsatz, daß man über das Vorhandensein derselben nicht vorschnell ein Urtheil bilde. Man darf in dieser Hinsicht den Zweifel noch viel weiter treiben, als in Betreff der dämonischen Ekstase, da durch Nichtanerkennung eines solchen Zustandes Niemand ein Unrecht geschieht, im Gegentheil eine solche für den sittlichen Zustand des Ekstatischen nur förderlich sein kann. Als Kennzeichen, welche eine göttliche Ekstase wahrscheinlich machen, ist zuerst der Umstand zu nennen, daß sich die Ekstase nicht an bestimmte Perioden des irdischen durch den Lauf der Gestirne bestimmten Zeitwechsels anknüpft, sondern entweder ohne irgend eine Regel oder aber im Anschluß an den kirchlichen Zeitwechsel erscheint, sodann der Umstand, daß der Ekstatische auf den auch nur innerlich formulirten Befehl seines kirchlichen Obern sogleich zu sich kommt und dieß auch dann, wenn vom Obern seine Vollmacht einem Andern mitgetheilt wird. Letzteres Kennzeichen darf man dennoch nur ganz ausnahmsweise an-

wenden, indem der Befehl an die ekstatische Person, zu sich zu kommen, eigentlich ein Befehl an Gott ist, sie aus der Verzückung zu entlassen. Als weiteres Kennzeichen wird noch angegeben, daß die natürlich Ekstatischen von dem was sie in der Ekstase gethan und erfahren, nach ihrem Eintritt in das Tageswachen nichts mehr wissen, während dasselbe den göttlich Ekstatischen im Gedächtniß bleibt. Allein dieses Kennzeichen ist ziemlich unsicher, weil die innern Vorgänge bei den Ekstatischen nicht controlirt werden können und man also, wenn sie in gewöhnlichem Zustand von solchen erzählen, nicht wissen kann, ob sie die Wahrheit sagen. Was die Handlungen der göttlich Ekstatischen anlangt, so sind sie nicht zurechenbar und also auch nicht verdienstlich. Daher haben die Heiligen nach solchem Zustand auch kein Verlangen getragen, denn es darf als Zeichen der Unächtheit der Ekstase angesehen werden, wo ein solches Verlangen eintritt. Was die Mittheilungen solcher Ekstatischen betrifft, so verdienen sie, so lange sie nicht durch Wunder beglaubigt sind, nur ein fides humana, und selbst diese muß ihnen verweigert werden, wenn in denselben etwas vorkommt, was der Glaubens- oder Sittenlehre oder auch nur der gewöhnlichen Ansicht der Theologen entgegensteht. Noch reservirter ist natürlich die moralische Schätzung der Art natürlicher Ekstase, die man Somnambulismus nennt. Der Schlaf geht hier nicht bloß aus einer durch Ermüdung, sondern aus einer durch Krankheit oder magnetische Einwirkung von außen depotenzirten Nervenstimmung hervor und macht für jeden Sinneseindruck schlechthin unempfänglich. In den Erscheinungen desselben ist durchaus nichts Wunderbares. An Stelle von Vernunft und freiem Willen in Beherrschung der Seelenvermögen tritt der Naturtrieb: der Somnambule befindet sich somit

zeitweilig in dem Zustande, in welchem der Mensch überhaupt wäre, wenn er bloßes Naturwesen und nicht mit sittlicher Freiheit ausgerüstet wäre. Da aber die Natur ewigen Gesetzen unterworfen ist, nach denen sie sich bethätigt, so liegt in allem reinen Naturwirken eine gewisse rectitudo, in der Verwendung der Mittel, eine Schönheit in der Produktion, und sogar eine Annäherung an die sittliche Idee. —

2.

Ueber die sprachlichen Eigenthümlichkeiten Tertullians.

Von Prof. Dr. **Kellner.**

Die Latinität der Kirchenväter, das Vulgärlatein des 3. bis 5. Jahrhunderts nach Christus hat in neuester Zeit mehrfach die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf sich gezogen und ist bereits auch in dieser Zeitschrift Gegenstand der Besprechung geworden. Daher wird nach und nach der früher vielfach abschäzigen Behandlung gegenüber eine gerechtere Beurtheilung um so mehr Plaz greifen, als auf Seiten der Philologen vom Fach in derselben Richtung Manches geschehen ist. Insbesondere hat ein Zeitgenosse und Landsmann Tertullians, Apulejus von Madaura, eine außerordentlich eingehende Behandlung gefunden in dem Buche von H. Koziol (der Stil des L. Apulejus. Wien 1872). So viel Zeit und Raum als H. Koziol dem Apulejus gewidmet hat, können wir nun freilich unserm Tertullian nicht zuwenden, obwohl dieser als Schriftsteller nach Form und Inhalt, Gelehrsamkeit und Geist jenen unendlich überragt. Das Buch von Hrn. Koziol hat aber für unsern Zweck, gerade weil es einen Zeitgenossen und Landsmann behandelt, besonderen Werth und bietet uns so viele Anhaltspunkte,

daß es angezeigt erscheint, eine kurze Uebersicht über dessen Inhalt zu geben. Hr. Koziol hat aus der Schrift des Apulejus alle Abweichungen vom gewöhnlichen d. h. guten oder classischen Sprachgebrauch, alle Sonderbarkeiten und Eigenheiten auf das sorgfältigste ausgehoben und gesammelt. Unter der Rubrik „Breite des Ausdrucks“ werden auf 196 Seiten alle bei Apulejus vorkommenden Pleonasmen, Häufungen von Synonymen u. dergl. vorgeführt und die betreffenden Stellen ausgehoben; dann folgen auf 48 Seiten alle Figuren und Tropen. Auf S. 229 kommt der Verfasser dann auf das zu sprechen, was uns für unsern Zweck am meisten interessirt, die Neologismen, die neuen Wortformen, neue Bedeutungen alter Wörter, Gräcismen, poetische und archäistische Ausdrücke und Solöcismen, welche die letzten 96 Seiten des Buches füllen. Aus diesem Abschnitte notiren wir uns für unsere Zwecke die Bemerkung, daß Apulejus, um seinen Stil pikant und auffallend zu machen, möglichst weit von der gewöhnlichen Ausdrucksweise abweicht S. 249, ein Vorwurf, den man unserem Tertullian. wenn man die kleine Schrift de pallio und einige Stellen des Apologeticum ausnimmt, nicht machen kann. So braucht Apulejus gern den Plural für den Singular z. B. nubium densitates, Abstracta für Concreta, frugalitas für fruges, humanitas für homines, Substantiva coordinirt statt eines Substantiv und Adjectiv z. B. maritus advena statt adveniens, Adjectiva statt der Adverbien und sehr viele Deminutiva. Namhafte Berührungspunkte mit Tertullian finden sich sodann in den neuen Wörtern und Wortformen, z. B. den Substantiven in a (wie impulsa, postica, pascua-ae statt pascuorum, die Hr. Koziol nun nach Klassen vorführt, die Substantiva S. 267—73, die Adjectiva S. 273

—77, die Verba S. 277—82, die Adverbia S. 282 u. 83, zwei Pronomina qualisnam u. subneuter gleich alteruter, dann die alten Wörter in neuen Bedeutungen S. 284—300. In neuen und unnöthigen Comparativen und Superlativen ist Apulejus nicht so stark als Tertullian S. 304 u. 305. Die Abweichungen im Gebrauch der Deponentia sind nicht zahlreich, Gräcismen finden sich ebenfalls nicht viel S. 307, dagegen sind die Barbarismen und Solöcismen ziemlich häufig S. 311—16. Die S. 310 ff. vorgeführten Eigenthümlichkeiten in Wort- und Satzverbindung sind von weniger Belang als bei Tertullian.

Wollten wir zu dieser Arbeit über Apulejus eine vollständige Parallele aus Tertullian liefern, so müßten wir das lexicalische Element mit hineinziehen und würden dafür in dieser Zeitschrift schwerlich den nöthigen Raum finden. Wir beschränken uns daher vorläufig darauf, die Eigenthümlichkeiten der Sprache Tertullians, wie sie uns aus achtjähriger sonst täglicher Beschäftigung mit diesem Schriftsteller in der Erinnerung geblieben, in grammatischer und stilistischer Hinsicht zu veranschaulichen.

Die etymologischen Eigenthümlichkeiten, um mit diesen zu beginnen, werden uns nicht lange aufhalten; denn es sind deren sehr wenige. Substantiva in a für io und andere Endungen finden sich nur in beschränkter Zahl, compressa für compressio de an. 48 remissa für remissio Marc. IV, 18 offensa de poen. 1 de spect. 2 öfter das Wort candida Scorp. 12 de an. 58 de res. 21 adv. Marc. IV, 7 und 34. Ziemlich häufig, was bei dem zu Uebertreibungen geneigten Wesen Tertullians wenig zu verwundern, finden sich uncorrecte Comparative und Superlative idonior adv. Hermog. 18 de an. 18. necessarior de

cultu fem. I, 5 de pudic. 12 de test. an. 4 de pat. 11 de carne Chr. 7 de res. 31 adv. Marc. I, 17 extremissimus Apol. 19 und der Comparativ extremius de an. 33 postremissimus de cultu fem. II, 2 vielleicht auch proprius de pudic. 12. Ebenso liebt er es die Participia passiva zu steigern gegen den classischen Sprachgebrauch, so nominatior de an. 13 separatior ibid. 18 progressior ibid. 31 colatior von colare säubern, reinigen ibid. 48 disciplinatior de fuga 1. pressior de praescr. 44. impressius de jej. 10. instructior ibid. 24, dann sogar operantior adv. Marc. II, 4 und das übel klingende exercitior Val. 18. Häufig ist das schwerfällige Perfect. II. oder Plusquamperfect. II. mit fuit und fuerat. Z. B. meritum fuit Apol. 21 mentibus fuerat de pat. 3. locutus fuerat de res. 30 a. E. innixus fuerat adv. Val. 27 exhibita fuerit de res. 35 appellata fuerat de res. 26 prohibitus fuerat de jej. 16 und sonst sehr oft. Incorrecte Flexionsformen von Verben und passivischer Gebrauch der Deponentia kommen bei ihm nicht häufiger vor als bei guten Schriftstellern; ich notire odiri Apol. 3. sortiri ibid. 2. interpretari passive de praescr. 40. de bapt. 19 de carne Chr. 8 consatus für consertus de an. 43. consultari um Rath fragen adv. Hermog. 17. In diesem Stück bietet Tertullian wenig Auffallendes und kann unbedenklich zu den guten Schriftstellern gerechnet werden.

Etwas mehr Freiheiten finden sich schon in Betreff der Rection der Verba, nämlich confundere mit dem Genitiv nach Analogie von pudet me alicujus rei Scorp. 9 de fuga 7 de carne Chr. 5 judicare aliquem alicui rei zu etwas verurtheilen Apol. 49 de coron. 15 Scorp. 10.

Die Construction erubescere aliquid, auf welche Oehler mehrmals aufmerksam macht, scheint mir nichts Auffallendes zu haben vgl. Apol. 4 de corona 7 erubescendus de fuga 10 unclassisch allerdings wäre suadere aliquem Scorp. 2 de cult. fem. I, 1. evadere aliquem nach Analogie von effugio adv. Marc. II, 11, fungor mit dem Accusativ jejunium triduo puncta de jej. 7 vergl. de cor. 8 hominem functa, wo oben die Lesart zweifelhaft ist adv. Marc. II, 17. IV, 18 de carne Chr. 10. oder mit dem Dativ, ad nat. II, 10. Marc. V, 16 de jej. 10, wo es Oehler als gleichbedeutend mit satisfacere erklärt. Die Präposition in mit dem Ablativ steht bei Verbis der Bewegung Scorp. 3 in manibus tradidit eos Apol. 12 in insulis ad nat. I, 11. umgekehrt steht der Accusativ statt des Ablativs in causam de idol. 15 Apol. 40 in stagnum de fuga 7 in uterum de fuga 10. Exterminare aliquem alicujus rei kann vielleicht auch als Gräcismus betrachtet werden vgl. sexum pudoris ant. despect. 17. Nicht gut, aber sich auch bei classischen Schriftstellern nicht selten findend (Beispiele bei Zumpt Gramm. § 304. Anm. 2) ist die Construction der verba appellare und dicere mit andern Casus als dem Accusativ; Constructionen wie figmento homini appellato de res. 40 kommen einige Male vor.

Gehen wir zum Gebrauch der Tempora und Modi des Zeitworts über, so wird jedem, der den Tertullian in die Hand nimmt, sofort die eigenthümliche Art das Futurum anzuwenden auffallen, wonach es ohne eigentlichen Futursinn, ja ohne alle Zeitbeziehung und nur zum Ausdruck einer gemilderten, bescheidenern Behauptung steht, wie der griechische Optativ mit ἄν. Es ist dies recht eigentlich ein

Tertullinismus und bei Ermittelung des Sinnes wichtiger Stellen um so mehr zu beachten, als es ungemein häufig vorkommt; es ist dann nicht mit „es wird“ sondern mit „es könnte, möchte, dürfte wohl der Fall sein“ zu übersetzen; haec erunt exempla das wären also die Beispiele de jej. 16; hoc erit homo interior de an. 9 a. E. das wäre also der innere Mensch. Statt aller werden einige wenige recht deutliche Beispiele genügen deputabitur ad mert. 4. erubescemus de carne Chr. 4. respondebit ibid. 5 erunt nobis de exh. cast. 13 peribit de res. 55 non miscebuntur ibid. movebitur de an. 6 mirabimur, testabitur ibid. In ähnlicher Weise steht Futur zuweilen auch bei Wünschen, Ausrufungen oder Fragen statt des Conjunctiv z. B. praeteribit de poen. 12. dabit Dominus de or. 23 renuntiatum erit de cor. 4. Man sieht, daß das Futurum hier die Functionen des französischen Conditionel oder des italienischen correlativo presente anzunehmen beginnt.

Außerordentlich beliebt ist bei Tertullian die Gerundivconstruction in allen möglichen Formen, Verbindungen, auch mit Rection von Casus und ganzen Sätzen. Voluntati Dei obsequendo de extr. cast. 1. nihil continendo homini prospectum Apot. 11. non parcendo perseverabat Apol. 9. cruentavit colluctando, vgl. Apol. 6. 21. 47. Scorp. 3. de an. 24.

Eine freiere Construction von energischer Wirkung ist, wenn im Nachsatz unmöglicher Bedingungssätze statt des Imperfectum oder Plusquamperfectum Conjunctiv, der Indicativ gesetzt ist. Talibus si placerent, prophetae mei non erant. De jej. 17 quia non notaretur, cum parabolam loquebatur, si ita semper loquebatur de

res. c. 33 si ... extrusit ibid. 51. Alioquin ex arbitrio erunt somnia, si dirigi poterunt. De anima 48 vgl. Apol. 7. 13. 16. 33.

Als Attraction zu erklären ist die bei Tertullian fast regelmäßig vorkommende Construction, wonach, wenn ein Infinitiv von einem Präteritum abhängig ist, er auch ins Präteritum gesetzt wird, ohne Rücksicht auf die Zeit z. B. ostendisse debueras du hättest zeigen müssen adv. Marc. II, 29 a. E. optasse debuerat de exh. cart. 13 maluit evasisse de fuga 12 tradidisse meruerunt de pudic. 13 potuisse habuit adv. Marc. II, 9. potuit fuisse adv. Hermog. 32 und an unzähligen andern Stellen.

Was die Construction abhängiger Sätze angeht, so weicht unser Autor in folgenden Punkten vom Gewöhnlichen ab. Er braucht, was man auch unter die Gräcismen zu rechnen hat, mit Vorliebe si mit dem Indicativ für ob. z. B. quaestio si adv. Hermog. 27. dubitare si de bapt. 3. recensere, si non de an. 33. quaeratur, si erit de pudic. 13 a. E. videamus si virg. vel. 6 comparemus, si non plus in carcere spiritus acquirit, quam caro amittit ad mort. 2. Dic testimonium, si ita scis de test. an. 2. nescio jam, si deus de res. 14 vgl. Apol. 6. 8. 13. 21. 29.

An in der einfachen indirecten Frage statt num oder dergl. ist es etwas ganz Gewöhnliches videamus nunc, an et Sadducaeorum vesutiam elidens nostram sententiam erexerit de res. 36 vide an scorp. 10 de praescr. 8 de idol. 7 u. s. w., in Doppelfragen steht auch an ... an z. B. de monog. 3.

Die spezifisch lateinischen Constructionen des ablat. absol. und acc. c. infin. sind unserm Autor keineswegs

schon fremd geworden, wie andern Autoren jener Zeit, sondern letztere Construction ist nach den Verbis dicendi et sentiendi die gewöhnliche, wie bei den klassischen Autoren. Die unklassischen Constructionen mit quod, quoniam, quia kommen nur ausnahmsweise vor, meistens dann, wenn Tertullian Bibelstellen citirt, wo offenbar die Spracheigenthümlichkeit der Vulgata beibehalten ist. Wir beschränken uns auf folgende Anführungen videamus, quoniam mit dem Indicativ z. B. adv. Judaeos c. 8. 9. de idol. 22 quod mit Conjunctiv ad mart. 4, mit folgendem Indicativ dagegen Marc. II, 7 quia nach credo de an. 37 nach mirari de praescr. 1. Necesse est, quod mit Conj. Apol. 7, nach den Verbis befehlen steht der bloße Conjunctiv niemal de praescr. 8 siquidem in fine praecipit, vaderent ad docendas nationes.

Eine hervorragende Stelle unter den sprachlichen Eigenthümlichkeiten unseres Autors nimmt das ne dubitativum ein, was man auch halb als einen Gräcismus betrachten kann. Es steht nämlich wie das Griech. μή bei den Verbis, die eine Furcht oder Besorgniß, ein Bedenken ausdrücken, in der Bedeutung, ob nicht etwa, damit nicht etwa, wie es sich in classischem Latein in der Regel nur bei videre findet. So steht es bei Tertullian zunächst auch öfters nach videre, z. B. videamus ne Marc. II, 5 videte ne Apol. 26 u. s. w., dann aber auch bei andern Verbis, besonders recogitate, ne Apol. c. 2 wo Oehlers Anmerkung nachzulesen ist, Marc. II, 7 retractare Apol. 13 legite nec ubi relatum sit, leset erst einmal nach, ob nicht irgendwo berichtet wird, nescio, ne plus de vobis dii vestri querantur Apol. 15. demonstrare, ne Apol. 35. persuasum quis habeat, ne forte Apol. 48. Itaque mihi

confusus est animus, ne qui nuper te ad univiratus et viduitatis perseverantiam hortatus sim, nunc mentione nuptiarum proclivium tibi labendi ab altioribus faciam, ad uxor. II, 1 wo insbesondere der Begriff der Besorgniß deutlich hervortritt. Andere Beispiele sind nach adnot. 4. 8. 10. 15. Nach Analogie dieser Stellen möchte ich auch vermuthen, daß de pudic. 4 besser mit Scaliger zu lesen sei periclitantur, ne inde consertae obtentu matrimonii crimen eludant, statt mit Oehler nec inde zu setzen.

Daß bei einem Schriftsteller des dritten Jahrhunderts n. Chr. dem das Griechische so geläufig war, daß er auch griechisch schrieb, Gräcismen nicht selten sein werden, läßt sich von vornherein vermuthen. Die am häufigsten vorkommenden sind der Gebrauch von habere mit dem Infinitiv im Sinne von müssen, sollen und est mit dem Infinitiv im Sinne von können. Beides kommt so häufig vor, daß man sagen kann, Tertullian hat diese Redeweise ganz in seinen Sprachgebrauch aufgenommen und sie sich so zu eigen gemacht, daß er sich ihrer kaum noch als eines fremdartigen Elementes bewußt gewesen sein kann, wie folgende Beispiele beweisen: haberent erudiri de pudic. 13 habeas efficere de jej. 8. habebat responderi de virg. vel. 11. cognosci habeas adv. Marc. I, 10. decerni habebat ib. II, 15 in quantum credi habebat sollte geglaubt werden. Marc. III, 2 operari habuit adv. Hermog. 17. 19 vocari habebat adv. Prox. 19 a. E. exterminari habebat adv. Jud. 8. habeat exqueri ad mart. 4 a. E. habet laedi hat zu leiden de res. 26 habes spectare de pall. 4 habemus allegorizare de res. 27 requiescere habebunt ib. occidi habeat ib. 35. nosci habentes ib. 36. exqueri habebit

ib. 39. habet revelari offenbart werden soll ib. 40. Auch in der zweiten Person kommt es vor habes = debes z. B. habes credere de an. 55. Scorp. 9. 10 de idol. 5 de monog. 6. u. s. w. Fast ebenso häufig kommt est im Sinne des Gr. ἔστι ἔξεστι vor, sonst est, ut Zumpt Grm. § 752 es ist der Fall, daß man kann, darf. Est figere sententiam de res 10 est recognosci de cor. 8 dicere est de res. 49 est frui de cor. 10 est retractare de pud. 7 est aestimare Apol. 7 esset ascribere de an. 36 est evenire de pud. 8. de orat. 25 adv. Val. 17. u. s. w. u. s. w.

Diese Gräcismen sind wie gesagt stehender Sprachgebrauch und fallen gar nicht mehr auf. Nicht gerade als stehender Sprachgebrauch zu bezeichnen, aber doch noch häufig genug vorkommend ist die Verbindung des verbum subst. esse mit Adverbien longe est de an. 14 principaliter est ibid. 18 pariter est Apol. 19. bene est, quod ist eine häufig vorkommende Redensart siehe de idol. 5. Apol. 7. de jej. 13 de carne Chr. 20 de pud. 19 proinde est, cum adv. Marc. II, 16 ante est, inspicias ibid. III, 13 und dergleichen mehr. Indirecte Fragesätze mit Fragewörtern sind im Griechischen geläufiger als im Lateinischen, kommen aber auch bei guten lateinischen Schriftstellern vor. Wir führen an nesciunt, quid, quomodo scriptum sit Scorp. 1. Oehler gibt zu de fuga c. 8 noch Apol, c. 19, 22, 48 und ad nat. I, 48. II, 28 an.

Andere, nämlich vom lateinischen Sprachgebrauch stärker abweichende und darum auffallendere Gräcismen kommen bei Tertullian nur sporadisch vor, so daß man gestehen muß, er gehe keineswegs darauf aus, affectirt zu schreiben. Die Affectation möchte sich auf folgende Fälle beschränken. Der

Dativ beim Passivum statt a mit dem Ablativ in sehr seltenen Fällen z. B. Danieli observatum de orat. 25. vobis repurgandae, die von euch gereinigt werden müßten, Apol. 4. mihi praestructum est de idol. 20 nobis digestum est de bapt. 15. Der Genitiv in Vergleichungen statt des Ablativs nur in ein paar Fällen, wie major Asiae vel Africae pars Apol. 40 ein Theil größer als Asien, potiorum casus sui adv. Val. 14; dann läßt er bei Comparativen manchmal magis aus und begnügt sich mit quam z. B. potestas ei quam pusillitas competit adv. Hermog. 14 vgl. de test. an. 2 de virg. vel. 17. Eine griechische Construction ist es, wenn er das Substantiv aus dem abhängigen Satze heraus, als Object in den Hauptsatz aufnimmt, wozu die Grammatiker das beliebte Paradigma οἶσθα τὴν γῆν, οἱτόση ἐστι machen. redde rationem, qua factus es Apol. 48 commemorabimus origines singulorum, quibus in incunabulis adolerunt ad mart. 4 hoc, quod est, deum aestimari facit. Apol. 17 eaque ipsa, qualiter in manifesto sint, perspiciendum est de exh. cast. 3. febrem, quia est, miramur de praescr. 2. Andere noch mehr vereinzelte Gräcismen sind manifestus est labefactans nach Analogie von φανερός εἰμι ποιῶν de res. 31 obduceris faciens Hermog. 38, und praevenio ähnlich construirt wie φθάνω z. B. praevenio admonens de praescr. 9 praevenerat nasci de an. 26. Dann si quando gleich ἐσθ᾽ ὅτε, si qua de virg. vel. 9. si cui velit de exh. cast. 4. si qui velit Apol. 18. Cui displicet malo esse de poen. 6 sind offenbar auch auf griechische Reminiscenzen zurückzuführen.

Ebendasselbe dürfte der Fall sein, wenn das Neutrum

von Adjectiven als Substantiv mit einem abhängigen Genitiv verbunden ist: cetera delictorum de idol. 11. cetera memoriarum etwa τὰ λοιπὰ τῶν ἀπομνημάτων Apol. 18 insignes historiarum et canas memoriarum ibid. 19. so wie bei Adjectiven mit einem Genitiv der Beziehung inofficiosa ejus Apol. 40. cujus et ingrata, wobei Oehler als Analogie ingratus salutis Verg. Aen. X, 666 citirt. Aurium caeci de an. 10. gloriae libidinosus de virg. vel. 13 prosper temporum de pall. 1. insignes libidinum de pall. 4. In Betreff solcher auffallenden Gräcismen glauben wir noch die Wahrnehmung constatiren zu können, daß nur zwei Schriften, nämlich Apol. und de pallio daran reich sind, daß sie dagegen in den nachweislich den späteren Jahren Tertullians angehörigen, großen dogmatischen Schriften fast gänzlich fehlen.

Den Gräcismen zunächst verwandt sind poetische oder sonst freiere Constructionen wie lex erat secari Apol. 4 dignius credi ibid. 48 ut emendarentur non blasphemare de pudic. 13 promptam mederi theriacam Scorp. 1 wo freilich die Lesart zwischen promptam und nostram schwankt. Vgl. noch ad Scap. 5 ad not. II, 3 de exhort. cast. 10 de pudic. 21 und de res. 40, wo vocabulum homo statt vocabulum hominis steht.

Den letzten Theil unseres Referats mögen die Eigenthümlichkeiten des Satzbaues und der Stilistik bilden, welche eine wichtige Stelle einnehmen. Dahin gehört vor allem der Gebrauch von sed für tamen im Beginn des Nachsatzes z. B. nam si Salomon regnavit, sed in finibus Judaeae tantum adv. Jud. 7. Nam etsi mundus non est factus ex illa, sed haeresis facta est adv. Hermog. 23. Nam etsi mutabit illos et mutabuntur, sed

mutari perire est pristino statui ibid. 34. Nam etsi Deus sermo, sed apud Deum adv. Prox. 15. vgl. ibid. 16 sed secundum und sed in nos pudic. 2. ibid. 8. ibid. 17. sed earum de monog. 6. Auch in der ungemein häufig vorkommenden Verbindung sed enim steht sed eigentlich abundirend cfr. adv. Val. 9. 16.

Quam ... quam wird gesetzt für tam ... quam de idol. 18. Ad steht manchmal in prägnanter Kürze statt eines Zweck- oder Absichtssatzes. Proinde si quis occisionem carnis et animae in gehennam ad interitum et finem utriusque substantiae de res. 35 ad differentiam sensualium de an. 18. Entgegen dem guten, classischen Sprachgebrauch verbindet Tertullian Substantiva mit adverbialen Zusätzen in der freiesten Weise, wodurch die Sprache an Kraft und Geschmeidigkeit bedeutend gewinnt, wenn sie auch an Eleganz etwas verliert und der Genius der lateinischen Sprache solchen Verbindungen im Ganzen abhold ist. Beispiele occisio in poenam de res. 35 die zur Strafe dienende Tödtung gloriae pondus in compensationem ibid. 40. navis sine operatione ibid. 60. nemo in immundio (sc. constitutus) de idol. 18 honor de loco de virg. vel. 9 patientiae in amissione nostrorum. de pot. 9.

Sehr beliebt ist die Redewendung, die Apposition statt selbständig in gleichen Casus, abhängig in den Genitiv zu setzen, z. B. summus ille virginitatis immaculatae gradus de exh. cast. 9 statt summus ille gradus sc. virginitas immaculata. Hanc ergo primam causam apud vos collocamus iniquitatis odii statt odium iniquum oder iniquitatem odii Apol. 1 in traduces linguarum et aurium statt in traduces nämlich linguas

et aures ibid. 7 pabula nidoris et sanguinis ibid. 22. Aehnlich specus et pactus refossae carnis de pat. 14 pressurarum proprietatem de res. 40 u. s. w.

Fragen werden zuweilen gebildet ohne Fragepartikel bloß durch Ton- und Wortstellung. Miramini hominem errare potuisse Apol. 4. Vultis ex animae ipsius testimonio comprobemus ibid. 17. Sed medicum miraberis etc. Scorp. 5. Ebenso werden Bedingungssätze ohne Partikel gebildet in der Art wie im Deutschen. Steht das Verbum des Vordersatzes im Imperativ wie de res. 3 aufer ... et stare non poterunt, so hat die Construction nichts Auffallendes, oder auch wenn der Vordersatz eine Concession enthält wie Apol. 49 falsa nunc sint, quae tuentur ... attamen necessaria anders aber in Volutit aliquid anima, vultus operatus indicium de res. 15. Nam et ad sacrificandum et directo negandum necessitate quis premitur tormentorum, tamen nec illi necessitati disciplina connivet de cor. 11.

Et und quoque stehen manchmal pleonastisch z. B. tam bonus quam et justus adv. Marc. II, 12 cfr. ib. II, 14. IV, 13 meminisse debemus etiam in verbis quoque de idol. 20. Ungemein häufig bedient sich Tertullian statt einfacher Adverbien der Umschreibungen z. B. ex falso de praescr. 17 ex diverso de proximo de pat. 7 de monog. 6 pro certo Apol. 24 de pud. 17 a. E. ex pari de poen. 3 in disperso adv. Marc. I, 1 in perversum Apol. 2 in continenti ib. 23 in vero de an. 37 de vero Apol. 23 in verum ib. 24. Besonders beliebte Wendungen sind ex aequo unter gleichen Verhältnissen de bapt. 17 ad uxor. I, 6. II, 8 ad Scap. 2. Apol. 37 adv. Hermog. 7. 16 adv. Marc. I, 6. II, 27

de an. 8. 24 a. E. in totum im Allgemeinen, überhaupt, im Ganzen, gänzlich de monog. 5. 7. 9. 15. Hermog. 13. 28. de pud. 3. 14. de jej. 16. de or. 18 de anima 6. 30. 41. 46. de res. 39. 55 und sonst.

Zum Schluß müssen wir einer ganz besondern charakteristischen Eigenthümlichkeit des Tertullianischen Stils noch einige Aufmerksamkeit widmen, weil deren Kenntniß zum Verständniß vieler Stellen ganz unentbehrlich ist. Er liebt es nämlich ganz außerordentlich, wenn ein und derselbe Begriff dem Sinne nach im Subject und zugleich im Prädikat vorkommen sollte, ihn einmal der Kürze halber zu unterdrücken, nicht bloß substantivische Begriffe, sondern sogar Verba was das Verständniß oft sehr erschwert. Bei Substantiven ist die Sache einfacher. So sagt er mit Hinweis auf Röm. 2, 28. 29. Non enim qui in manifesto Judaeus, sed qui in occulto de res. 20. d. h. nicht der öffentlich ein Jude ist, ist wirklich ein Jude, sondern ... oder sine qua non erit sanguis, ohne welche Blut kein Blut ist ib. 48 oder homo est, et qui est futurus sc. homo Apol. 9. Deus enim vivorum est de an. 20 a. E. Prima vis tota est die erste Kraft ist die Hauptkraft ib. 17. aut alium postea unguenti senserit spiritum ib. 17 a. E. si solius nominis crimen est. Apol. 2. Etwas dunkler ist schon die Stelle omnia adversus veritatem de ipsa veritate constructa sunt. Apol. 47. Puto autem naturae Deus noster est der Gott der Natur ist unser Gott de cor. 5. Est et alia militia regiarum familiarum ibid. 12. Etsi libertas videtur sed et servitus videbitur ibid. 13 si non habeat aliquam sui causam primum de exh. cast. 8 si absolutio mortis est, quomodo absolverit a morte, qui non

devinxit ad mortem adv. Marc. I, 28. Sed sufficit nihil spiritum dei passum suo nomine, quia si quid passus est in filio adv. Prox. 29 a. E. wo Oehler und Andere quia, si quid passus, passus est in filio setzen wollen. Ut quis critarum obierat, illi ad delinquendum supra patres eorum, abeundo post deos aliorum Scorp. 3, wo sogar das Verbum ibant zu ergänzen ist, aut deum negare debebit, quum malum existimavit, aut bonum (existimare zu ergänzen) quem deum pronuntiarit. Scorp. 5. Aehnlich wie hier muß aus dem negativen Verbum ein positives ergänzt werden de pud. 3. Quantum enim ad illos, a quibus pacem humanam consequitur, quantum autem ad nos, qui solum dominum meminimus delicta concedere non frustra agetur und de an. 57. Ne putes alium fuisse ... sed putes eundem spiritum. Ferner velim tamen in hac quoque religione (religione) secundae majestatis Apol. 35. Ordo quoque corporum disponatur necesse est, ut possit esse meritorum de res. 48. Manche dieser Ellipsen, deren noch mehrere vorkommen, sind, wie man sieht, sehr leicht zu ergänzen, andere jedoch erschweren das Verständniß nicht wenig.

In Vorstehendem möchten die stilistischen und grammatischen Eigenthümlichkeiten Tertullians so ziemlich erschöpft sein und wir glauben damit unsere obige Behauptung hinreichend bewiesen zu haben, daß die Freiheiten, die er sich in sprachlicher Beziehung nimmt, nicht sehr erheblich sind. Die Abweichungen vom guten classischen Stil, die sich in seinen vielen und umfangreichen Schriften finden, scheinen uns nicht bedeutend genug, daß sie dazu berechtigen könnten, ihm den Namen eines uncorrecten, rauhen oder barbarischen

Schriftstellers beizulegen. Er schreibt correcter und reiner als selbst heidnische Zeitgenossen. Aber was hat denn seinen Stil so sehr in Mißcredit gebracht? Darauf glauben wir antworten zu müssen, die Barbarismen und Solöcismen, die Unreinheit der Sprache offenbar nicht, sondern die Dunkelheit mancher Ausdrücke und die Schwerfälligkeit des Periodenbaues. Den letztern anlangend, so will Tertullian Gedankenreichthum mit Kürze des Ausdrucks verbinden, d. h. möglichst viel auf einmal sagen; daher schaltet er eine Masse Zwischensätze ein und der Bau der Perioden wird dadurch häufig zu schwerfällig und zu lang. Sodann ist zu berücksichtigen, daß er über speculative Materien schreibt, die an sich einen leicht flüssigen Stil nicht begünstigen und daß er dabei meistens auf Häretiker Rücksicht zu nehmen hat, die in Winkelzügen und Sophismen unerschöpflich waren. Deren Einwendungen nun möglichst abzuschneiden, und ihnen zuvorzukommen, ist er stets bedacht, daher er oft Dinge wiederholt, Bedingungen und Nebensätze einschaltet, die uns entbehrlich scheinen, jedenfalls aber den Periodenbau schleppend und weitläufig machen. Ein anderes Element aber, welches das Verständniß wesentlich erschwert, ist das lexikalische. Die lateinische Sprache war zur Zeit Tertullians noch eine lebende und lebende Sprachen verändern sich im Laufe der Jahrhunderte in Folge des Gebrauchs. Es kommen, wie wir auch im Deutschen alle Tage beobachten können, neue Redensarten auf, Worte ändern ihre Bedeutung, einige veralten, andere früher wenig gebrauchte oder scheinbar gar nicht vorhanden gewesene tauchen auf. Wir pflegen nun das Latein des Cicero für das mustergiltige zu betrachten und werden in den Schulen hauptsächlich mit diesem bekannt gemacht. Tertullian aber lebte ca. 250 Jahre später; dies

ist an sich schon ein langer Zeitraum und zudem fällt ein großer Wendepunkt in der Geschichte Roms in diesen Zeitraum; es gingen in sozialer Beziehung und im öffentlichen Leben gewaltige Veränderungen vor sich, die auch auf die Sprache nicht ohne Einfluß sein konnten. So finden wir denn bei Tertullian, der nicht afrikanisch, sondern die lateinische Sprache des dritten Jahrhunderts schrieb, manche neue Wörter und Wortformen vor und alte bekannte werden in einem früher nicht gewöhnlichen Sinne gebraucht, der sich eben im Laufe der Zeit gebildet und den früheren mehr oder minder verdrängt hat. Dies also, das lexicalische Element ist es, welches den Tertullian so schwierig und für blos ciceronianisch Gebildete oft unverständlich und ungenießbar macht. Allein das kann ihm nicht persönlich zum Vorwurfe gemacht werden; denn es ging aus einem ganz natürlichen Verlauf hervor. Aehnliches trägt sich in allen Sprachen zu. Göthe z. B. liegt noch kein Jahrhundert hinter uns und doch wie manche seiner Ausdrücke sind veraltet und aus der gewöhnlichen Sprache verschwunden, wie manche neue Termini dagegen haben wir den Zeitungen, dem Parlamentarismus und selbst dem Börsenverkehr zu danken, die noch vor Jahrzehnten unbekannt waren. Das Latein Tertullians oder selbst das sog. Kirchenlatein als schlecht zu bezeichnen, das geht nur vom Standpunkte des einseitigen Ciceronianismus an. Wohl laufen hie und da unreine, fehlerhafte, gegen den Genius der lateinischen Sprache verstoßende Ausdrücke mitunter und in sofern steht seine Sprache hinter der ciceronianischen zurück, andererseits hat sie aber an Geschmeidigkeit, Prägnanz und Reichthum manches vor jener voraus. Das wird Jeder empfinden, der sich eingehender mit ihm beschäftigt und wenn

er einmal die Schwierigkeiten überwunden hat, sich nicht mehr von ihm abgestoßen fühlen, sondern stets gern wieder zu ihm zurückkehren.

Anhang.

Zwei typische Darstellungen auf Katakombenbildern aus Tertullian erläutert.

Auf den Gemälden und Sculpturen der Katakomben erscheinen bekanntlich sehr häufig Daniel in der Löwengrube und die drei babylonischen Jünglinge im Feuerofen. Man hat darin symbolische Darstellungen der Auferstehungslehre erkennen wollen; doch regte sich schon hie und da der Verdacht gegen diese Deutung und Andern [1]) erschien es wahrscheinlich, daß Daniel als eine Quelle des Trostes und der Ermuthigung für die unter den schrecklichsten Leiden seufzende und stets von der feindlich gesinnten heidnischen Regierung bedrängte Heerde Christi aufgefaßt werden müsse. Das kommt dem ziemlich nahe, was uns Tertullian als die richtige Auffassung an die Hand gibt. Er spricht über die beiden genannten Gegenstände zuerst in der Scorpiace, welche bekanntlich gegen die Behauptung der Gnostiker zu Felde zieht, daß es nicht die Pflicht des Christen sei, unter Umständen auch das Leben für den Glauben hinzugeben und daß er sich dem einfach durch ein, wenn auch äußerliches Abläugnen entziehen dürfe. Dem gegenüber beweist Tertullian, daß es unter Umständen eine Pflicht des Christen sei, den Martyrertod zu erleiden, auch aus der Wahrnehmung, daß das Gleiche schon im alten Bunde vorgekommen,

1) Siehe Kraus, Roma sotterranea S. 245 f.

es also gar nichts Neues oder dem Christenthum allein Eigenes sei. Er führt nun aus dem A. T. eine Reihe von Männern an, die das Gleiche gethan haben, David, Elias, Zacharias, Jeremias, Isaias, Johannes den Täufer, die drei Jünglinge und endlich Daniel. Zu letzteren übergehend bemerkt er: „Offenbar führte auch der Geist Gottes selber diejenigen, welche er bewegte, dem Martyrium zu, damit sie auch durch ihre Leiden bereits das predigten, was sie predigen sollten. Ebenso wußten auch die drei Jünglinge dazumal, als die Stadt mit der Einweihung der königlichen Bildsäule zu schaffen hatte, recht gut, was der Glaube — das Einzige, was bei ihnen nicht in Fesseln geschlagen war, forderte, nämlich, daß sie sterben müßten im Widerstand der Idololatrie.“ Etwas weiter unten ruft Tertullian mit Rücksicht auf sie aus: „O über dieses Martyrium, das auch ohne eigentliches Leiden ein vollständiges war! Sie haben hinlänglich gelitten, genug vom Feuer ausgestanden und Gott schützte sie, damit ihre Aussagen in Betreff seiner Macht nicht irrig erscheinen sollten. Auch den Daniel, der außer Gott sonst Niemanden anbeten wollte, der deßhalb von den Chaldäern angezeigt und dessen Hinrichtung von ihnen begehrt worden war, würden die eingesperrten Löwen in ihrer gewöhnlichen Wildheit verschlungen haben; aber die so würdige Vorstellung Daniels von Gott durfte nicht getäuscht werden.“ Wir sehen, Tertullian faßt hier die genannten Personen in keiner andern Eigenschaft, denn als Märtyrer aus dem alten Bunde und legt ihnen geradezu diesen Namen bei.

Deutlicher noch hebt er sodann ihre typische und vorbildliche Beziehung zu den Märtyrern des N. T. hervor im vierten Buche gegen Marcion, wo er darauf ausgeht, die

Behauptung Marcions von einer gegensätzlichen Verschiedenheit beider Testamente zu widerlegen. Er zeigt zu diesem Zweck, wie alles, was dieser Häretiker in seinem verstümmelten sog. Evangelium als echt beibehalten hatte, entweder mit dem A. T. völlig harmonire, oder dort direct als zukünftig geweissagt werde, oder wenigstens seine Analogien und Vorbilder finde. Dasselbe sei der Fall mit dem Martyrium, welches Christus als seinen Anhängern bevorstehend mit den Worten angekündigt habe: „Wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren und wer es um meinetwillen verliert, der wird es finden." Luc. 9, 24. Doch lassen wir Tertullian selbst sprechen: „Es ist gewiß, sagt er, daß der Menschensohn dieses Urtheil gesprochen hat. Wirf also auch du mit dem Könige von Babylon einen Blick auf den glühenden Ofen und du wirst finden, wie dort der Menschensohn, um mich so auszudrücken — denn er war es ja noch nicht wirklich, weil noch nicht nach Menschenart geboren — damals schon dergleichen Schicksale bestimmte. Er erhielt das Leben der drei Brüder, den Chaldäern aber, die es durch ihre Idololatrie retten wollten, nahm er es. Wo bleibt denn da deine (angeblich) neue Lehre, da die Belege dafür schon so alt sind?! Doch es sind auch Weissagungen über das Martyrium, sowohl daß es stattfinden, als auch daß es von Gott werde belohnt werden, auf uns gekommen. Siehe, sagt Isaias, der Gerechte geht zu Grunde und Niemand nimmt es zu Herzen; die Gerechten kommen um und Niemand achtet dessen. Wann trifft diese Prophezeiung mehr zu, als bei der Verfolgung seiner Heiligen?" Also um die Harmonie zwischen altem und neuem Bunde in Bezug auf das Martyrium zu zeigen, bringt Tertullian Analogien aus dem ersteren bei und greift hier zu den Babyloniern,

weil an ihnen der Ausspruch des Herrn Luc. 9, 24 in ganz besonderer buchstäblicher Weise wahr geworden ist. Sie dienen ihm mithin als alttestamentlicher Typus der Christenverfolgungen (persecutio sanctorum), in denen die Märtyrer ja auch so oft durch Feuer vom Leben zum Tode gebracht wurden. Eine noch häufigere Todesart der Märtyrer war die, daß sie in der Arena den wilden Thieren vorgeworfen wurden und dafür ist wiederum im A.T. das Schicksal Daniels der Typus und das Vorbild. Damit würde auch der beste Schlüssel zu der etwas auffallenden Thatsache gegeben sein, daß Daniel auf der Mehrzahl der altchristlichen Darstellungen nackt erscheint. Denn die Märtyrer wurden wohl auch in Verkleidungen, theatralischen oder Priestergewändern vorgeführt, sonst aber nackt in die Arena hinabgeworfen. Für Beides geben z. B. die Akten von Perpetua und Felicitas Zeugniß. Vgl. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengesch. Roms II. S. 268. Die betende Stellung Daniels werden die christlichen Künstler sodann allerdings mit Rücksicht auf Hebr. 11, 33 gewählt haben, indem außer der Allmacht Gottes es gerade das gläubige Gebet war, wodurch jene gerettet wurden, weßhalb sie Hebr. 11, 33 auch namentlich als Belege von Glaubenstreue mit den Uebrigen genannt werden.

So dienen die genannten Darstellungen zur Ermuthigung der Christen im Leiden und zwar in einem ganz bestimmten Leiden, dem Martyrium, wie auch Cyprian Ep. 58 (61) ausruft: Quid gloriosius Daniele, quid illo ad facienda martyria in fidei firmitate robustius. Wenn sie nun in den Kapellen der Katakomben so oft erscheinen, so sind sie da ganz besonders an ihrem Platze als alttestamentliche Vorbilder der Märtyrer, deren etwa auch der eine oder

der andere in der Katakombe beigesetzt war und reihen sich in dieser Eigenschaft den sonstigen Typen, mit denen sie in der verschiedensten Weise combinirt sind, sinnvoll an. Die Beziehung auf das Auferstehungsdogma lag den Künstlern wahrscheinlich ganz fern, indem die Aehnlichkeit, das tertium comparationis, eine ziemlich äußerliche sein würde und sie auch in der Literatur besonders der heil. Schrift nicht so verwendet werden, während z. B. Jonas zu einem solchen Typus gerade durch sie gestempelt worden ist. Auch die Stelle aus Tertullian, welche man zu Gunsten letzterer Deutung herbeizieht de resurr. c. 58 beweist nichts. Dort stellt er die drei Jünglinge keineswegs als Typen der Auferstehung hin, sondern bedient sich des Umstandes, daß auch ihre weiten leicht brennbaren Kleider im Feuer unversehrt blieben, um daran zu veranschaulichen, wie die Allmacht Gottes im Stande sei, den verklärten Leib der Seligen nach der Auferstehung in fortdauernder Unvergänglichkeit zu erhalten. Es ist also nur ein Nebenzug aus dem erzählten Vorgang, den er herausgreift, die Conservirung der Kleider, nicht die Erhaltung der Personen, die er, wenn sie ihm sonst als Typus der Auferstehung geläufig gewesen wären, in der genannten Schrift gewiß um so ausgiebiger verwerthet haben würde, als er darin das A. T. sehr reichlich zum genannten Zwecke ausgebeutet hat.

3.

Ursprung und Verfasser des Briefes des Clemens von Rom an die Korinthier.

Von Dr. theol. **Andreas Brüll.**

I.

Von den vielen Schriften des kirchlichen Alterthums, welche den Namen des Clemens von Rom tragen, kommt als unzweifelhaft echtes Werk des berühmten Verfassers nur der sog. erste Brief an die Korinthier in Betracht. Zwar ist auch dieser eine Brief nicht ohne jede Beanstandung geblieben. Jedoch sind zunächst nur vereinzelt Stimmen laut geworden, welche denselben erst ins zweite Jahrhundert versetzen wollten, so daß man noch immer mit gutem Recht behaupten kann, derselbe werde allgemein als ein echtes Werk des ersten christlichen Jahrhunderts betrachtet. Und sind auch die Versuche weit zahlreicher, den Brief dem römischen Clemens, mit dessen Namen er in der Tradition von Anfang an verbunden erscheint, abzusprechen, so gehen doch überhaupt alle Bedenken gegen seine unbedingte Echtheit einzig von den Grundsätzen der Kritik aus, welche in demselben Maße, wie sie mit Vorliebe der pseudoclementinischen Literatur und Tradition folgt, den Sinn für den historischen

Clemens und die Berechtigung auf seinen echten Brief verloren hat.

I. Das Selbstzeugniß des Briefes. Die Gegner rufen uns insgesammt vor allem auf den Weg der innern Kritik. Wir folgen ihnen zunächst auf diesem Weg um so bereitwilliger, weil der Brief selbst seinen Ursprung genauer enthüllt. Zwar nennt er seinen Verfasser nicht namentlich, sondern gibt sich in der Ueberschrift allgemein als ein Schreiben der Kirche von Rom an die von Korinth aus. Halten wir aber fest, daß der Brief ein officielles Schreiben der römischen Kirche ist, so weist uns sofort ein doppelter Umstand auf den berühmten römischen Clemens im Sinne der ältesten Tradition als den Verfasser desselben hin: sowohl die Zeit seiner Abfassung, welche der Brief bestimmt erkennen läßt, als auch sein dogmatischer Charakter, welcher nicht weniger deutlich ausgeprägt erscheint.

1. Die Abfassungszeit des Briefes. — Nach dem Eingange des Briefes (c. 1) ist derselbe noch während oder vielmehr unmittelbar nach Bedrängnissen der römischen Kirche geschrieben, bei welchen man bisher allgemein an eine der ältesten Christenverfolgungen in Rom gedacht hat, obgleich bei der näheren Bestimmung dieser Verfolgung die Meinungen noch ziemlich auseinandergingen. Wurde früher häufig die neronische Verfolgung als solche genannt, so gegenwärtig meist die domitianische, und nur vereinzelt ist man, wie schon angedeutet wurde, über die Grenze des ersten Jahrhunderts hinausgegangen.

Daß wir uns nicht gar weit von der apostolischen Zeit im engeren Sinne entfernen dürfen, scheint der Umstand zu fordern, daß der Verfasser die beiden Apostel Petrus und Paulus noch ganz nahe stehende Kämpfer (ἔγγιστα γενο-

μένους ἀθλητάς) nennt (c. 5). Allerdings im Zusammenhang mit so fernstehenden Kämpfern, wie Moses und David (vgl. c. 4), daß wir an sich aus dem besagten Ausdruck noch keinen sicheren Schluß bezüglich der Abfassungszeit des Briefes ziehen könnten, wenn nicht der Verfasser sofort sich dahin näher erklärte, daß die beiden Apostel noch zur gegenwärtigen Generation gezählt werden könnten: *λάβωμεν τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ὑποδείγματα*. Das Wort *γενεά*, welches der Verfasser wiederholt und stets in dem gewöhnlichen Sinne von Generation oder Zeitalter gebraucht (c. 7. 19. 50), kann hier nicht, wie Volkmar [1]) wollte, vom christlichen Zeitalter im Gegensatz zum vorchristlichen (vgl. c. 4) verstanden werden. Nicht nur ist ein solcher Zusammenhang mit dem vorhergehenden Kapitel hier durch nichts angezeigt, nicht nur zeigt das folgende Kapitel (6) deutlich, daß vom Zeitalter der beiden Apostel im gewöhnlichen Sinne, von ihren Zeit- und Leidensgenossen, Rede ist, sondern es ist auch die besagte Deutung von *γενεά* durch das rein temporale *ἔγγιστα*, als dessen nähere Bestimmung die unmittelbar folgenden Worte erscheinen, direkt abgeschnitten. Können aber die Apostel Petrus und Paulus noch zur gegenwärtigen Generation gezählt werden, so dürfen wir, wenn auch speciell von ihrem Tode die Rede ist, mit der Abfassung des Briefes nicht über die Grenze des ersten Jahrhunderts hinausgehen, wohl aber noch bis gegen Ende dieses Jahrhunderts, wenn dazu ein besonderer Grund vorhanden ist. Ein solcher Grund nun liegt unserer Ansicht nach in der besprochenen Stelle vor. Für uns heute würde zwar das *ἔγγιστα* ohne die folgende nähere Erklärung wegen des Zu-

1) Tübinger Theol. Jahrbb. 1856. S. 294.

sammenhanges mit den im 3. Kapitel erwähnten Beispielen unbestimmt bleiben; nicht so für die ersten Leser des Briefes unter der Voraussetzung, daß der Brief gleich nach der neronischen Verfolgung geschrieben wäre. Unter dieser Voraussetzung war das ἔγγιστα für sich an seinem Platz, es bedurfte einer näheren Bestimmung nicht, welche es abzuschwächen scheint. Daher glauben wir, daß die Worte: λάβωμεν τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ὑποδείγματα gleich nach der neronischen Verfolgung ebensowenig schon einen guten Sinn haben, wie noch gegen Ende der Regierung Trajans oder gar zur Zeit Hadrians, wohl aber noch gegen Ende der Regierung Domitians. Um diese Zeit scheinen uns die betreffenden Worte als beschränkende Bemerkung ganz angemessen, wenn der Verfasser dadurch anzeigen wollte, daß die beiden Apostel relativ noch ganz nahe standen.

In dieselbe Zeit führt uns mit ähnlicher Gewißheit das 41. Kapitel des Briefes. Zwar ist die Argumentation im Anfange dieses Kapitels so allgemein und principiell gehalten, daß man auf den ersten Blick zweifeln kann, ob der Verfasser hier von der Voraussetzung ausgehe, daß zur Zeit der Abfassung seines Briefes in Korinth noch von den Aposteln selbst eingesetzte kirchliche Vorsteher lebten. Will man jedoch die folgende Anwendung der Argumentation auf die faktischen Verhältnisse in Korinth nicht gar zu sehr pressen, so muß man diese Voraussetzung des Verfassers annehmen. Volkmar (a. a. O. S. 295) will diesem Schlusse ausweichen, korrigirt sich aber sofort wider Willen selbst durch die Bemerkung: „Deutlich will er (der Verfasser) durch sein „von ihnen oder inzwischen von anderen“ (ὑπ' ἐκείνων ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέρων) von dem Ideellen zum

Reellen übergehen." Allerdings sieht Volkmar das Reelle nur in dem ὑφ' ἑτέρων, und auch wir verkennen nicht, daß der Verfasser die Apostel (ὑπ' ἐκείνων) zunächst deshalb wieder in die Anwendung der Argumentation hineinzieht, um die von ihren Nachfolgern eingesetzten Vorsteher den noch von den Aposteln selbst eingesetzten an Auktorität gleichzustellen; allein da es nach c. 5 gewiß ist, daß zur Zeit der Abfassung des Briefes noch Zeitgenossen der Apostel Petrus und Paulus in Rom (und in Korinth) lebten, so müssen wir auch nach c. 44 dem Verfasser die bewußte Voraussetzung zutrauen. Auch Peters [1]) übersieht die Anwendung der Argumentation auf die faktischen Verhältnisse in Korinth, wenn er über c. 44 schreibt: „der Sinn dieses Kapitels ist aber kurz folgender: sowohl die von den Aposteln aufgestellten (dies war noch in Rom der Fall) als auch die inzwischen von anderen erprobten Männern unter Zustimmung der Gemeinde (so war es wohl in Korinth) eingesetzten Priester darf man nicht ohne weiteres ihres Amtes entsetzen. Das *μεμαρτυρημένους τε πολλοῖς χρόνοις ὑπὸ πάντων* kann sich ohne Schwierigkeit auf beide Gattungen von Vorstehern beziehen. Sieht man von Korinth ab, so bleibt es nach c. 44 überhaupt ungewiß, ob zur Zeit der Abfassung des Briefes noch von den Aposteln selbst eingesetzte kirchliche Amtsträger lebten. Ist dies aber nach c. 5 gewiß, so liegt c. 44 um so weniger ein Grund vor, die Worte: *τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ' ἐκείνων* unnatürlich zu pressen, und das *μεμαρτυρημένους τε πολλοῖς χρόνοις ὑπὸ πάντων* wird wenigstens vorzüglich auf die Presbyter in Korinth zu beziehen sein, welche noch von den Apo-

1) Bonner Lit.-Bl. 1871. Sp. 392.

steln selbst eingesetzt wurden. Einen einzelnen Apostel, von welchem sie mit dem Amte betraut wurden, nennt der Verf. der ganzen Anlage seines Beweises gemäß nicht. Wir haben an die eigentlich apostolische Zeit überhaupt zu denken, wobei dann für Korinth selbstverständlich zunächst Paulus (und auch Petrus) in Betracht kommt.

Nur vorübergehend wollen wir darauf hinweisen, daß die nach allgemeiner Annahme im J. 53 gestiftete Kirche von Korinth, welche vor den gegenwärtigen Wirren schon eine glorreiche Vergangenheit hatte (c. 1 ff.), welche „im Anfange des Evangeliums“ den ersten Brief Pauli erhielt, schon eine alte Kirche genannt wird (c. 47), während ihr, wie Laurent [1]) bemerkt, das Prädikat sehr alt fast absichtlich vorenthalten zu werden scheint: *τὴν βεβαιοτάτην καὶ ἀρχαίαν* (nicht *ἀρχαιοτάτην*) *Κορινθίων ἐκκλησίαν*. Mehr Werth legen wir noch darauf, daß die Schilderung der Bedrängnisse der römischen Kirche, welche der Abfassung des Briefes unmittelbar vorangingen, fast wörtlich mit dem übereinstimmt, was uns gleichzeitige Profanschriftsteller über die Verfolgungswuth Domitians gegen Ende seiner Regierung berichten. So besonders Tacitus, wenn er in der vita Agricolae (c. 44 seq.) diesen seinen Schwiegervater, welcher am 23. August d. J. 93 wahrscheinlich als Opfer des Argwohns Domitians plötzlich starb, glücklich preist, daß er nicht mehr erlebt habe, wie Domitian continuo vel velut uno ictu rempublicam exhauserit (vgl. c. 1: *διὰ τὰς αἰφνιδίους καὶ ἐπαλλήλους γενομένας ἡμῖν συμφορὰς καὶ περιπτώσεις*).

Diejenigen, welche den Brief erst ins zweite Jahr-

1) Clem. Rom. ad Cor. ep. Prolegg. p. XXXV.

hundert versetzen, haben kaum versucht, demselben unter bestimmten Zeitverhältnissen eine sichere Stelle anzuweisen, sondern sich vielmehr darauf beschränkt, die Möglichkeit nachzuweisen, daß derselbe auch erst dem zweiten Jahrhundert angehören könnte. Die Vertheidiger der Ansicht, daß der Brief gleich nach der neronischen Verfolgung verfaßt sei, haben sich immer darauf berufen, daß c. 6 offenbar von der neronischen Verfolgung Rede sei, welche demnach (vgl. c. 5) dem Ursprung des Briefes noch ganz nahe gestanden hätte; daß der Verfasser ferner im Schlußsatz von c. 6., wo er auf die Vernichtung großer Städte hinweist, gewiß Jerusalem erwähnt hätte, wenn der Brief nach der Katastrophe des Jahres 70 verfaßt wäre; daß endlich c. 41 den Bestand des Tempels noch voraussetze. Es kann nun gewiß nicht verkannt werden, daß c. 6 von der neronischen Verfolgung Rede ist, von „der großen Menge" von Christen, welche zugleich mit Petrus und Paulus dieser Verfolgung zum Opfer fielen (vgl. c. 5), und zwar theilweise unter Qualen, welche an das mythische Schicksal der Danaiden und der Dirke erinnerten [1]); allein es fehlt nicht nur jede Andeutung darüber, daß die hier erwähnte Verfolgung mit des Eingangs des Briefes gedachten Bedrängnissen identisch sei, sondern es geht auch aus der verschiedenen Schilderung die Verschiedenheit beider Ereignisse nicht undeutlich hervor.

---

1) vgl. Hefele Patr. Apostol. opp. ed. IV z. d. St. und Tacitus annal. l. 15. c. 44: Igitur primum correpti qui fatebantur, deinde judicio eorum *multitudo ingens*, haud perinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt. Et pereuntibus addita ludibria, ut ferarum tergis contecti laniatu canum interirent, aut crucibus affixi, aut flammandi, atque ubi defecisset dies, in usum nocturni luminis urerentur.

Einzelne Namen nennt der Verfasser c. 6 überhaupt nicht, weder von Personen noch von Städten. Gleichwohl will es uns wahrscheinlich dünken, daß er im Schlußsatz dieses Kapitels vorzüglich auf das Schicksal Jerusalems und des auserwählten Volkes des A. B. vom Jahre 70 hinblickt, Die besondere Vorliebe des Verfassers für das Alte Testament, wie sie sich im ganzen Briefe so auffallend kundgibt. läßt dies wenigstens nicht unwahrscheinlich erscheinen. Wenn man aber immer wieder gesagt hat, daß der lebhafte Hinweis auf den jerusalemitischen Tempeldienst c. 41 den Bestand des Tempels noch voraussetze, so hat man doch ganz übersehen, daß dieser lebhafte Hinweis durch die eigenthümliche Fassung des vorhergehenden Kapitels hinlänglich motivirt ist, ohne eine solche Voraussetzung zu postuliren. Dort (c. 40) spricht der Verfasser von den gottesdienstlichen Institutionen des A. T., gibt aber gleich durch den ersten Satz des c. 40 seinen bezüglichen Ausführungen eine so innige Beziehung zu den vollkommenern, ebenfalls auf positiver Anordnung Gottes beruhenden, Institutionen der Kirche, daß er jene hier geistiger Weise noch fortbestehen sieht, und es fast zweifelhaft erscheint, ob er vom Judenthum oder von der Kirche spricht. Daher der lebhafte Hinweis auf den Tempeldienst c. 41, welcher ja auch noch dadurch jedem Mißverständniß entzogen ist, daß der Verfasser im Schlußsatze von c. 41, welcher sich ganz eng an den Anfang von c. 40 wieder anschließt, ausdrücklich sagt, die alten Institutionen hätten einem neuen und vollkommenern Opfer- und Priesterdienste Platz gemacht.

Manche von den Zeitgenossen des Verfassers hatten mit ihm noch im Anfange des gegenwärtigen Zeitalters die neronische Verfolgung gesehen (c. 5 f.); aber näher stand

schon eine andere Verfolgung, unter deren unmittelbarem Eindruck der Brief erst geschrieben zu sein scheint. Dieselbe wird nicht nur im Eingange des Briefes, sondern auch c. 55 nicht undeutlich erwähnt. Der Verfasser weist hier ganz emphatisch auf das Beispiel der Heiden hin, und speciell auf Rom (ἐν ἡμῖν) hindeutend, gedenkt er besonders zahlreicher Verbannungen und des Loskaufs von denselben. Die domitianische Verfolgung aber war es, welche nicht blos die Christen als solche, wie die neronische, traf, sondern auch die Heiden. Auch zeichnete sich diese Verfolgung nicht so sehr durch ausgesuchte Marter aus; wie vielmehr ihre Haupttriebfedern der Argwohn und die Habsucht Domitians waren, so äußerte sie sich auch vor allem durch Verbannung und Beraubung [1]). Bemerkenswerth ist auch, daß der Verfasser durch Erwähnung heldenmüthiger Frauen fast unvermerkt wieder von den Beispielen der Heiden ablenkt. Er nennt zwar keine speziellen Namen christlicher Heldinnen, was um so begreiflicher erscheint, je näher er noch den berührten Verhältnissen stand, sondern geht ganz seiner Gewohnheit gemäß im Einzelnen zu den alttestamentlichen Beispielen der Judith und der Esther über. Wir aber erinnern hier an die in der christlichen Tradition berühmte Domitilla aus dem Hause der Flavier!

Wir schließen uns nach dem Gesagten der nunmehr fast allgemeinen Annahme an, daß der Brief an die Korinthier erst gegen Ende der Regierung Domitians, dessen Verfolgungswuth besonders seit dem Jahr 93 zunahm [2]), verfaßt

1) vgl. Sueton Domit. 12. 15. Eus. h. e. III, 17. Imhof, Titus Flavius Domitianus S. 112.

2) vgl. Imhof a. a. O. S. 62 f.

sei, und wahrscheinlich erst unmittelbar nach dem Tode des Kaisers am 18. Sept. 96. Wir möchten bei dieser genaueren Zeitbestimmung auch für den Fall stehen bleiben, wenn Domitian nicht gerade bis zu seinem Ende, wie Tertullian (Apolog. 5) andeutet, die Verfolgung fortgesetzt hat. Der Bericht Hegesipps (bei Eus. h. e. III, 20) über die Milde Domitians gegen die Verwandten des Herrn beweist dies zwar nicht, steht aber auch nicht, wie häufig behauptet wurde, mit der gegentheiligen Annahme, daß erst mit dem Tode des Kaisers die Verfolgungen ihr Ende erreicht hätten, im Widerspruch [1]); beides, weil eben Argwohn und Habsucht den Domitian vorzüglich bei seinen Verfolgungen leiteten. Jedenfalls haben die Schrecken der letzten acht Monate seiner Regierung, von denen Sueton (Domit. 15) spricht und auf welche die bezügliche Bemerkung Tertullians passend bezogen werden kann, den Kaiser erst mürbe gemacht. Diese Ereignisse aber waren wieder der Art, daß auch sie für ganz Rom als „plötzliche und Schlag auf Schlag sich folgende Unfälle und Heimsuchungen" (vgl. c. 1) angesehen werden müssen, welche auch nach Beendigung der eigentlichen Verfolgung die Kirche von Rom noch immer an dem dringenden Vorhaben hindern konnten, sich pflichtgemäß der so sehr bedrängten Schwesterkirche von Korinth anzunehmen.

Diese Abfassungszeit des Briefes, welcher als officielles Schreiben der römischen Kirche jedenfalls vom Vorstand derselben ausging, weist uns aber sofort auf den berühmten römischen Clemens als Verfasser desselben hin, da dieser nach der ursprünglichen und konstanten Tradition der römischen Kirche [2]) erst an dritter Stelle von den Aposteln her,

1) vgl. Imhof a. a. O. S. 116.

2) vgl. Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe S. 149,

speciell gegen Ende der Regierung Domitians, diese Kirche leitete. Wir lernen die Hauptvertreter dieser Tradition bei der Untersuchung der äußeren Bezeugung des Briefes kennen. Sie ist auf's engste mit der Voraussetzung verbunden, daß Clemens der Verfasser des Briefes an die Korinthier sei; aber gerade der Umstand, daß diese Voraussetzung um die Mitte des zweiten Jahrhunderts schon unumstößlich feststand, beweist, daß wir uns mit jener Tradition auf sicherem historischen Boden befinden. Die entgegenstehende Tradition von der unmittelbaren Nachfolge des Clemens auf Petrus ist verdächtig wie in ihrem Ursprung so in ihrer Fortpflanzung. Sie stammt aus dem zur pseudoclementinischen Literatur gehörigen Briefe des Clemens an Jakobus (c. 2. 19). In den Clementinen aber war Clemens in ein solches Verhältniß zu Petrus gebracht, daß er schließlich nur sein unmittelbarer Nachfolger werden konnte. Unabhängig von der pseudoclementinischen Literatur ist diese Tradition nirgends mit Sicherheit nachzuweisen. Tertullian (de praescr. haer. 32) berichtet nur die Ordination des Clemens durch Petrus, was auch nach dem an dieser Stelle von Tertullian intendirten Zwecke, nämlich die Fortpflanzung der apostolischen Tradition in der Person des Clemens zu bezeugen, nicht nothwendig auch die unmittelbare Nachfolge des Clemens auf Petrus einschließt. Vielmehr drängte die pseudoclementinische Tradition sofort gegenüber der altkirchlichen zu allen möglichen Ausgleichungsversuchen, und beweist sich auch dadurch

---

wo allerdings die Annahme gemacht wird, daß diese Tradition Linus, Cletus, Clemens — in der römischen Kirche zeitweilig durch die Chronik Hippolyts verdrängt worden sei. Vgl. darüber Peters a. a. O. S. 368 f.

als eine spätere und erzwungene. So bei Rufin in der Vorrede zur Uebersetzung der Rekognitionen, welcher sich mit der Annahme zu helfen sucht, daß Linus und Cletus noch zu Lebzeiten des Petrus, Clemens aber gleich nach dessen Tode die römische Kirche verwaltet hätte. Ferner in den apostolischen Constitutionen (VII, 46), nach welchen Linus als erster Bischof von Rom von Paulus, Clemens als zweiter von Petrus ordinirt worden sei. Doch wir brauchen dabei nicht länger zu verweilen, da kaum noch Jemand gefunden wird, der nicht formell, bezüglich der Succession des Clemens wenigstens relativ der kirchlichen Tradition vor der pseudoclementinischen den Vorzug gibt. Nur materiell, bezüglich des einseitigen Verhältnisses zu Petrus, folgen die Gegner dennoch insgemein der pseudoclementinischen Tradition. Daher das berühmte Argument, welches namentlich Hilgenfeld[1]) standhaft der Autorschaft des Clemens entgegengesetzt hat: der Brief ist paulinisch, der römische Clemens aber war ein Petriner. Daß der römische Clemens ein Petriner gewesen, bleibt so lange von Seiten Hilgenfelds eine einfache petitio principii, bis der Beweis erbracht ist, daß die Urheber der Pseudoclementinen sich nicht fälschlich, wie der Namen der Apostel Petrus und Paulus, auch des Namens des Apostelschülers Clemens bedienen konnten. Ob sie dies gethan haben, hängt wesentlich von dem dogmatischen Charakter des Briefes an die Korinthier ab.

2. Der dogmatische Charakter des Briefes. — Daß der Brief paulinisch sei, hat schon Eusebius (h. e. III, 38) erkannt; nur der Tübinger Schule ist es nicht gelungen, in ihrem Sinne so oder anders dem Briefe einen bestimmten

1) vgl besonders Apostolische Väter. S. 95 ff.

Charakter aufzudrängen. Während Hilgenfeld Apost. Väter S. 99 seine Untersuchung über den Ursprung unseres Briefes mit den charakteristischen Worten begleitete: „Anstatt also mit Ritschl auf Grund unseres Briefes den römischen Clemens zu einem Pauliner zu machen, oder mit Köstlin auf Grund seiner Autorschaft den Paulinismus des Briefes abzustreiten, werden wir uns auf das beschränken müssen, was sich aus diesem inhaltsvollen Briefe mit Sicherheit über seinen Ursprung ergibt", hat er selbst steigend so sehr den Paulinismus des Briefes als einen vermittelnden anerkennen müssen, daß er sogar dem Petrinismus neuestens schon nahe gekommen ist, wenn er schreibt [1]): nihilo minus Veteris Testamenti mandata et instituta apud Clementem conservantur potius quam abrogantur, quae apud Paulum abrogantur potius quam conservantur. Dennoch wenden wir das besagte Argument nicht gegen Hilgenfeld um; wir können demselben entschiedener dadurch begegnen, daß wir den petro-paulinischen oder echt katholischen Charakter des Briefes nachweisen. Dadurch gestaltet sich der Brief an sich zu einer durchgreifenden Waffe gegen die Kritik der Gegner.

Der Verfasser nennt die beiden Apostel Petrus und Paulus vereint „die größten und gerechtesten Säulen" der Kirche (c. 5), und wie er sich als Schüler der beiden Apostel hier kennzeichnet, so bekennt er sich als solchen auch durch seine Lehre. Er kennt das Hohepriesterthum Christi (c. 36. 58) und beweist ein eigentlich kirchliches Priesterthum (c. 40 ff.) [2]); er betont die rechtfertigende Kraft des Glaubens und zugleich die Nothwendigkeit der guten Werke zur Er-

1) Clem. Rom. epp. Prolegg. p. XXXVII vgl. p. XXXVI.
2) vgl. Hilgenfeld, Apostol. Väter. S. 110 f.

langung der Seligkeit (c. 32 ff.). Fast wie um absichtlich die Einheit der apostolischen Lehre zu dokumentiren, führt er den Abraham als Beispiel dafür an, wie der Glaube im Gehorsam sich bethätige und so vor Gott rechtfertige (c. 10. vgl. Röm. 4, 3; Jac. 2, 21), läßt ihn gesegnet werden, weil er „Gerechtigkeit und Wahrheit durch den Glauben übte“ (c. 31) und sagt von der Rahab: *διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν ἐσώθη Ῥαὰβ ἡ πόρνη* (c. 12 vgl. Hebr. 11, 31; Jac. 2, 25). Und es sind nicht etwa unvermittelte Gegensätze, welche der Verfasser hier nebeneinander stellt. Das scheinbar Unvermittelte findet in seinem ganzen Lehrsystem seine vollkommene Einheit. So ist seine Rechtfertigungslehre, obgleich er sich über diese Lehre nicht principiell verbreitet, deutlich als Consequenz seiner Lehre von der Person Christi erkennbar und kann auch nur im Zusammenhang hiermit vollkommen begriffen werden.

Christus ist nach dem Briefe nicht in irgend bildlichem Sinne „der Sohn Gottes“, sondern er trägt als Gott und Mensch diesen einzigen Namen in seiner Erhabenheit über alle Engel, als „das Scepter der Majestät Gottes“ (c. 36). Gott ist er von Ewigkeit, da er schon im A. B. durch den heil. Geist geredet hat (c. 22); in der Zeit ist er „das Scepter der Majestät Gottes“ demüthig in Menschengestalt erschienen (c. 16), dem Fleische nach aus dem Geschlechte Jakobs (c. 32), um alle Menschen durch sein göttliches, vor Gott so kostbares Blut zu erlösen (c. 2. 12). Er hat der ganzen Welt, allen Geschlechtern erst die Gnade der Buße gebracht (c. 7); denn er ist „unser Heil, der Hohepriester unserer Opfer, der Patron unserer Schwachheit“ (c. 36). Haben aber unsere Opfer erst Werth auf Grund seines Opfers, unsere Werke erst Verdienstlichkeit für den

Himmel (vgl. c. 34 f.) auf Grund seiner Verdienste, so fehlt diese Verdienstlichkeit selbstverständlich wie den bloßen Gesetzeswerken der Juden so auch der Weisheit und den natürlichen Tugenden der Heiden, unsere Rechtfertigung kann nur mit dem Glauben beginnen (c. 32). Dieser Glaube ist aber im Sinne des Verfassers so wenig ein bloßer Gedanke in Worten mit Ausschluß der Werke (vgl. c. 30), daß ihm vielmehr deshalb der Glaube den natürlich guten Werken gegenüber als allein rechtfertigend erscheint, weil derselbe unseren Werken die erste übernatürliche Beziehung auf das Werk Christi gibt (c. 33): *τί οὖν ποιήσωμεν, ἀδελφοί, ἀργήσωμεν ἀπὸ τῆς ἀγαθοποιΐας, καὶ ἐγκαταλείπωμεν τὴν ἀγάπην;* Vollendet wird unsere Rechtfertigung wie die Verdienstlichkeit unserer Werke durch das Band der Liebe, welches uns mit Gott vereinigt, die Menge der Sünden bedeckt (c. 49) und unseren Werken sündentilgende Kraft verleiht (c. 50). Dieses Band der Liebe ist aber nichts anderes, als die Gnade des hl. Geistes, welcher über uns ausgegossen ist und uns untereinander und mit Christus zu lebendigen Gliedern seines mystischen Leibes vereinigt (c. 46). Wie daher der Glaube nach dem Briefe deshalb das erste Princip der Rechtfertigung wie der Verdienstlichkeit unserer Werke ist, weil er diesen Werken die erste Beziehung auf das Werk Christi gibt, so vollendet die Liebe in uns beides, weil sie uns vollkommen mit Christus vereinigt, in uns einen bleibenden Gnadenstand begründet und uns zu Erben der unbeschreiblichen Seligkeit macht, die uns so im eigentlichen Sinne nur Christus verdient hat (c. 35 vgl. 36). Wir sind durch diesen Gnadenstand als Glieder des Leibes Christi nicht nur auf Erden untereinander verbunden, sondern dieses Band der Liebe wird auch

durch den Tod nicht unterbrochen, daher nach dem Verfasser die kirchliche Fürbitte für die Gefallenen sich zugleich zu einer eigentlichen Anrufung der Heiligen gestaltet (c. 56) [1]). Unterbrochen wird der Gnadenstand durch die Sünde, auch die verborgene, da Gott auch die Gedanken und Rathschläge unseres Herzens erforscht und, wenn er will, seinen Geist, der in uns ist, wegnimmt (c. 21). Wiederhergestellt wird das Band der Liebe durch das gottgefällige Bekenntniß der Sünde (c. 51 f.), wenn wir uns, durch die kirchliche Fürbitte unterstützt (c. 56), reumüthig den Priestern der Kirche unterwerfen und Strafe annehmen zur Buße (c. 57), wozu hier besonders die Urheber der Unruhen in Korinth ermahnt werden. So ist der Brief noch in einem höheren Sinne katholisch, als es des Nachweises der Tübinger Kritik gegenüber bedarf; ein würdiges Erzeugniß der Kirche, von welcher Paulus (Röm. 1, 8) sagt, daß von ihrem Glauben in der ganzen Welt verkündigt werde, und Tertullian (de praescr. haer. 36), daß in sie die Apostel Petrus und

---

1) Hilgenfeld, Apost. Väter erklärt die bezügliche Stelle c. 56) also: „Die Fürbitte um die Wiederaufnahme der Gefallenen wird noch an Gott und an die Heiligen, also an die Gemeinde gerichtet". Allerdings sind nach dem Briefe die lebendigen Glieder der Kirche auch Heilige (vgl. besonders c. 30: ἁγίου οὖν μερὶς ὑπάρχοντες); aber sie sind es, weil sie in lebendiger Beziehung zu den vollendeten Heiligen stehen. Die Fürbitte ist also nicht auf die Gemeinde beschränkt, und so nur hebt sich der scheinbare Widerspruch, daß die Kirche sich selbst ausschließlich anruft, vgl. Lipsius, de Clem. Rom. ep. I ad Cor. disqu. p. 44: Deprecatio enim illa (ἡ μετ' οἰκτιρμῶν μνεία) commune est totius ecclesiae officium. Ergo si vera esset Hilgenfeldi interpretatio, ecclesia semetipsam imploravisset. Quae cum ita sint, non possumus non de Sanctorum invocatione quae vocatur cogitare.

Paulus die Fülle ihrer Lehre zugleich mit ihrem Blute einströmen ließen.

Der katholische Charakter des Briefes erhält seine eigentliche Bedeutung gerade durch die Thatsache, daß er ein officielles Schreiben der römischen Kirche ist. Mögen zur Zeit seiner Abfassung die Differenzen zwischen Juden- und Heidenchristen noch lange nicht vollkommen ausgeglichen gewesen sein, die römische Kirche als solche stand über diesen Differenzen, wie uns der Brief zeigt, den wir als eines der vorzüglichsten Mittel zur Beurtheilung des ältesten Zustandes der römischen Kirche wie der Kirche überhaupt zu betrachten haben. Je weniger aber der katholische Charakter des Briefes in Abrede gestellt werden kann, um so weniger darf es uns wundern, wenn unter den Gegnern die Versuche sich noch mehren zu wollen scheinen, den Brief gegen seine ausdrückliche Angabe einer einzelnen conciliatorischen Partei in der römischen Kirche zuzuschreiben. Namentlich ist es wieder Hilgenfeld[1]), welcher in dieser Hinsicht schon das bedenkliche Urtheil fällt: Clementis quam dicunt epistolam Romanae ecclesiae presbyterium ita conscripsit, ut Paulinae partis mentem expresserit, alteram vero partem non offenderit. Aber gerade diese partes sind im Briefe an die Korinthier nicht zu entdecken. Daher sind solche Versuche nur ein offenbarer Beweis dafür, daß die Gegner, auch abgesehen von der Autorschaft des Clemens, mit dem Briefe an sich, so lange er in seinen geschichtlichen Verhältnissen belassen wird, nichts anzufangen wissen. Es ist wahr, der Brief ist voll von Hochachtung vor dem Alten Testamente, seinen Personen und Institutionen; es ist dies

1) Prolegg. p. XXXVII.

einer der hervorstechendsten Charakterzüge desselben, welcher vielleicht mitgewirkt hat, dem Clemens das große Ansehen in ebionitischen Kreisen zu verschaffen [1]). Fast alle hervorragenden Beispiele der alttestamentlichen Geschichte weiß der Verfasser in seine Ermahnungen zu verflechten. Es findet auf ihn Anwendung, wenn das der pseudoclementinischen Epitome (c. 150) angehängte Martyrium des Clemens diesen bei den Juden so beliebt sein läßt, weil er ihre Väter Freunde Gottes (vgl. c. 10) und ihr Gesetz nicht nur göttlich, sondern auch (gewissermaßen) ewig (c. 40 f.) genannt habe. Genau betont der Verfasser die kirchliche Continuität (c. 29. 31 f.); dennoch erfordert sein entschieden christlicher Standpunkt, daß nach ihm unser christlicher Beruf als „auserwähltes Volk" des Neuen Bundes (c. 50. 58) ganz und einzig auf Christus beruht (c. 48): *πολλῶν οὖν πυλῶν ἀνεῳγυιῶν, ἡ ἐν δικαιοσύνῃ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐν Χριστῷ.* Fehlt dem Briefe aber jeder judaisirende Zug, so auch und noch mehr jede antijudaistische Schärfe. Eine solche Tendenz müßte doch namentlich c. 32 irgendwie bemerkbar sein, während sich hier der Verfasser, den realen Verhältnissen ganz entsprechend, auf die Ermahnung an die vorwiegend heidenchristliche Kirche von Korinth beschränkt, daß, ebensowenig wie die Juden durch ihre bloßen Gesetzeswerke, die Heiden durch ihre Weisheit und natürlich guten Eigenschaften können gerechtfertigt werden. Bezeichnend ist auch, daß die Frage, ob der Verfasser ein Judenchrist oder Heidenchrist gewesen sei, sich nach dem Briefe gar nicht beantworten läßt. Ausdrücke wie „unser Vater Abraham" (c. 31) oder

1) Lipsius, de Clem. Rom. ep. p. 178 sq. Döllinger, Christenthum und Kirche 2. Aufl. S. 321 f.

„unser Vater Jakob" (c. 4) sind nicht entscheidend für das eine, das lokale ἐν ἡμῖν (c. 6. 55 vgl. 37) sowie das kommunikative ἡμεῖς (c. 32) oder auch die dem Verfasser nicht abzusprechende klassische Bildung nicht entscheidend für das andere. Die große Vorliebe für das A. T. und die große Kenntniß desselben, welche der Verfasser bekundet, würden immerhin eher dafür sprechen, daß er ein gebildeter römischer Judenchrist gewesen sei, wenn nicht der Verfasser auch in dieser Hinsicht stets den principiellen Standpunkt der Betrachtung wahrte, welcher den Brief überhaupt, namentlich aber in der Entscheidung seiner eigentlichen Frage (c. 42—44) auszeichnet. Der Brief ist auch für ein Tendenzstück irgend welcher Art zu sehr realen Verhältnissen entwachsen. Genau bestimmt er seine Veranlassung und hält sich an der gründlichen Erledigung derselben. Zwar sind die Ermahnungen, obgleich es an einer tüchtigen Erörterung zur Sache keineswegs fehlt (c. 38—44), meist allgemeinerer Natur, aber stets darauf gerichtet, das christliche Bewußtsein der Leser überhaupt zu wecken und dadurch auch seinem speciellen Zwecke zu dienen. Eine gewisse Abschweifung gibt sich nur in der umständlichen Auseinandersetzung der Lehre von der Auferstehung der Todten c. 24 ff. kund. Vielleicht stieß diese Lehre noch immer in Korinth auf große Schwierigkeiten, möglich auch, daß der Verfasser dies nach dem ihm bekannten ersten Korinthierbriefe Pauli voraussetzte.

Daß endlich der katholische Brief in der Tradition von Anfang an den Namen trägt, an welchen sich im kirchlichen Alterthum schließlich die praktischen Bestrebungen knüpften, welche die Tübinger Schule kritisch erneuert hat, entscheidet allerdings über Sein oder Nichtsein dieser Kritik. Wir begnügen uns mit dem Bemerken, daß die altkirchliche oder

petro-paulinische Clemenstradition auch materiell durch den dogmatischen Charakter des Briefes unterstützt wird, und daß eben die Thatsache, daß der Brief schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts mit dem Namen des Clemens unzertrennlich verbunden erscheint, beweist, daß Clemens nicht der Pseudopetriner gewesen sein kann, wozu ihn die pseudoclementinische Literatur gemacht hat. Wir können uns auch hier auf Lipsius [1]) berufen, welcher schreibt: „und die auf jeden Fall nicht jüngere Tradition über Clemens als Verfasser des Briefes stimmt übel genug zu der Annahme, daß er im Unterschiede von dem Paulusschüler Linus von vornherein als ein angesehener Vertreter der petrinischen Richtung gegolten habe. Ueberdies hätte dann die ausgleichende (?) petro-paulinische Tradition schwerlich verfehlt, den dem Petrus zugestandenen Ehrenvorrang auch auf den Petrusschüler Clemens zu übertragen, ihn also statt zum zweiten oder gar zum dritten, vielmehr zum ersten Nachfolger des Apostelfürsten auf dem römischen Stuhle zu creiren". Durch die letztere Bemerkung bestätigt Lipsius, ohne es zu wissen oder zu wollen, auch unsere frühere Behauptung, daß wir uns mit der petro-paulinischen Clemenstradition auf historischem Boden befinden. Wäre sie wirklich eine ausgleichende und nur relativ vorzüglichere, so ließe sich kaum begreifen, warum ihre Vertreter den Clemens nicht sammt dem Briefe an die Korinthier bis zu den Aposteln Petrus und Paulus auch bezüglich der Zeit seines Episkopates hinaufgerückt hätten. Die beiden bloßen Namen Linus und Anencletus konnten dann doch kein Hinderniß sein [2]). Man

1) Chronologie der Röm. Bischöfe. S. 151.
2) vgl. Zahn, der Hirt des Hermas. S. 61 ff.

mag darnach auch neben dem früher über die pseudo-clementinische Tradition Gesagten die Bemerkung Hilgenfelds [1]) noch weiter beurtheilen, daß die petrinische Clemenstradition auf eigenen Füßen stehe, die petro-paulinische ganz auf der Voraussetzung beruhe, daß Clemens der Verfasser des Briefes an die Korinthier sei.

II. Die äußere Bezeugung des Briefes. — Wir beschränken uns hinsichtlich der äußeren Bezeugung des Briefes auf eine kurze Kritik des Zeugnisses des Eusebius über denselben und dessen Quellen. Eusebius sieht den Brief als echte Schrift des Apostelschülers Clemens an, welchen dieser gegen Ende der Regierung Domitians, wo er als Bischof die römische Kirche leitete, im Namen dieser Kirche an die von Korinth schrieb (h. e. III, 15. 16 vgl. 58). Eusebius stützt sein Urtheil direkt einzig auf die Thatsache, daß der Brief als echte Schrift des Clemens allgemein anerkannt war, seit jeher in vielen Kirchen bis auf seine Zeit als solche öffentlich verlesen wurde und fast kanonisches Ansehen besaß (h. e. III, 16 vgl. VI, 13). Wir wissen nicht, wie weit Eusebius die allgemeine Anerkennung und den von ihm erwähnten kirchlichen Gebrauch des Briefes beim öffentlichen Gottesdienste im Einzelnen nachzuweisen im Stande war; aber gerade von der Kirche, welche hier mit der von Rom zumeist urtheilsfähig erscheint, hat uns Eusebius in dieser Hinsicht ein Zeugniß ersten Ranges in dem des Bischofs Dionysius von Korinth aufbewahrt. Dieser schreibt nach Eusebius (h. e. IV, 23) in einem Briefe der Kirche von Korinth an die von Rom und ihren damaligen Bischof Soter über den Clemensbrief Folgendes: „Heute haben

1) Prolegg. p. XXIX.

wir den hl. Tag des Herrn begangen und an demselben euren Brief vorgelesen, den wir sowie den früher von Clemens an uns geschriebenen zu unserer Erbauung zu lesen nie aufhören werden". Daß hier, wo wir es mit einem Zeugniß der Kirche von Korinth an die von Rom zu thun haben, in welchem es sich um einen früher von der Kirche von Rom an die von Korinth geschriebenen Brief handelt, als dessen Verfasser ausdrücklich Clemens und zwar im Sinne des Dionysius der frühere römische Bischof Clemens, genannt wird, von unserem Clemensbriefe Rede sei, kann nicht bezweifelt werden. Daß der Brief des Dionysius noch zu Lebzeiten des Bischofs Soter († 174 oder 175) [1] von Rom geschrieben ist, sagt Eusebius ausdrücklich und wird auch durch die unmittelbar vorher von diesem aus dem Briefe des Dionysius mitgetheilte Stelle nahegelegt. Dem widerspricht nicht, daß von Soter in dem Briefe gesagt wird: *ὁ μακάριος ὑμῶν ἐπίσκοπος Σωτήρ*; denn auch bei Eus. h. e. V, 16 wird ein Lebender *ὦ μακάριε* angeredet, und der Bischof Alexander von Jerusalem schreibt nach Eus. h. e. VI, 11 von dem Clemens (von Alexandrien), durch den er eben den Antiochenern einen Brief übermittelte: *τὰ γράμματα ἀπέστειλα διὰ Κλήμεντος τοῦ μακαρίου πρεσβυτέρου.*

Der hohe Werth des Zeugnisses des Dionysius über den Clemensbrief besteht nun darin, daß es von der Kirche ausgeht, an welche der Brief ursprünglich gerichtet war, und an die Kirche abgegeben wird, von welcher derselbe abgesandt wurde, und dies zur Zeit der Enkel der Absender wie der ersten Empfänger des Briefes, wo in beiden Kirchen

---

1) vgl. Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe. S. 352.

noch solche lebten, deren persönliche Erinnerung wenigstens bis nahe an den Ursprung des Briefes hinaufreichte. Man kann es daher als ein ursprüngliches Doppelzeugniß der beiden Kirchen von Korinth und von Rom betrachten. Als solches charakterisirt es sich auch selbst, da im Schlußsatz desselben gesagt wird, man werde es in Korinth mit dem kürzlich von Soter empfangenen Briefe halten, wie mit dem früher von Clemens empfangenen, nämlich vom Tage des Empfanges an ihn ununterbrochen zur öffentlichen Vorlesung beim Gottesdienste benützen. So weit daher die Erinnerung des Dionysius zurückreichte, war dies mit dem Clemensbrief in Korinth geschehen, worauf Eusebius besonderen Werth legt.

Wir glauben das Zeugniß des Dionysius mit Recht als ein Zeugniß ersten Ranges bezeichnet zu haben. Als solches betrachtete es früher auch Lipsius [1]), wenn er schrieb: Cui quidem testimonio plurimum sane fidei habendum est. Scripsit enim Dionysius octoginta fere annis post Romanorum epistolam editam: scripsit ad eos ipsos Romanos, qui certissimam opinor illarum literarum notitiam habebant; scripsit item Corinthiacae ecclesiae nomine, quam literis illis a Romanis acceptis apostolicam fere auctoritatem habuisse testatur. Quid multa? nihil desideratur, quod fidem afferat Dionysii verbis.

Wenn Lipsius heute wohl nicht mehr so denkt, so mag nur daran erinnert werden, daß das Zeugniß des Dionysius über den Clemensbrief so geartet ist, daß ihm auch daraus kein Nachtheil erwachsen kann, wenn Dionysius in demselben

---

1) de Clem. Rom. ep. p. 157.

Briefe andere Thatsachen von zweifelhaftem Werthe berichten sollte. Gleichwohl rechnen wir dazu nicht die Nachricht an Soter, daß Petrus und Paulus beide wie in Rom so auch in Korinth den Samen des Evangeliums gepflanzt hätten (vgl. Eus. h. e. II, 25). Diese Nachricht schließt gar nicht aus, daß Paulus allein der Vater der korinthischen Kirche war (1. Cor. 3, 6), wie Petrus der eigentliche Stifter der römischen Kirche, sondern setzt nur voraus, daß beide Apostel in beiden Kirchen ihre apostolische Wirksamkeit entfaltet haben, wie dies mit dem ersten Korinthierbriefe Pauli (1, 12; 3, 22) auch der Clemensbrief (c. 47 vgl. 5) voraussetzt.

II.

Der zweite Zeuge, welcher für uns das Urtheil des Eusebius über den Clemensbrief bestätigt, ist Hegesipp, welcher zur Erforschung der apostolischen Tradition an der Hand der Succession der Bischöfe noch vor Anicet (nach Lipsius † 166 oder 167), dem Vorgänger des Soter und Nachfolger des Pius (nach Lipsius † frühestens 154 und spätestens 156), nach Rom kam und auf dieser Reise vorher auch in Korinth war [1]). Obgleich dieser Hegesipp erst um das Jahr 180 seine Denkwürdigkeiten schrieb, so ist doch sein Zeugniß für den Clemensbrief als eine Stimme

1) vgl. Zahn a. a. O. S. 66: „Die ungenaue Angabe Eusebs h. e. 11, 4) wird durch Hegesipps eigene Worte berichtigt (h. e. IV, 22, 3), wonach er vor Anicet (155—167) hingekommen und vor dem Ende von dessen Regierung wieder fortgegangen sein muß. Vorher aber war er in Korinth. Euseb ließ sich durch Hegesipps Aufzählung der Nachfolger Anicets bis zum Moment der Abfassung seines Buches unter Eleutherus (177—190) irreführen.

aus der korinthischen und römischen Kirche vor Dionysius zu betrachten und geeignet des Letztern Zeugniß weiter als ein ursprüngliches zu bekräftigen.

Eusebius ruft den Hegesipp zunächst als Zeugen der Thatsache an, daß um die von ihm für den Amtsantritt des Clemens angenommene Zeit, um das 12. Jahr Domitians (vgl. h. e. III, 15), die Unruhen in Korinth waren, welche den Clemensbrief veranlaßten: *καὶ ὅτι γε κατὰ τὸν δηλούμενον τὰ τῆς Κορινθίων κεκίνητο στάσεως, ἀξιόχρεως μάρτυς ὁ Ἡγέσιππος* (h. e. III, 16). Man hat aus der Art und Weise, wie Eusebius sich hier auf Hegesipp beruft, mit Unrecht oft den Schluß ziehen wollen, daß Hegesipp über den Clemensbrief selbst und namentlich über seinen Verfasser nichts gewußt habe, sondern nur die Veranlassung des Briefes gekannt; daß daher Eusebius wider Willen mit einem schwachen indirekten Zeugnisse sich begnügen müsse. In Wahrheit zeigt sich Eusebius hier so wenig, wie sonst irgendwo, im mindesten bemüht, die Echtheit des Clemensbriefes ausdrücklich zu erhärten. Er geht davon wie von einer bekannten und allgemein anerkannten Thatsache überall aus; einer Thatsache, welche ihm durch das kirchliche Ansehen und die allgemeine Reception des Briefes, wofür ihm namentlich das besprochene Zeugniß des Dionysius von Korinth zu Gebote stand, hinlänglich verbürgt erschien. Nicht einmal das ist zuzugeben, was Zahn (a. a. O. S. 66) zur Erklärung des in Rede stehenden Citates beibringt, daß nämlich Eusebius deshalb seine Berufung auf Hegesipp beschränke, weil er ihn nicht für den gerade erwähnten öffentlichen kirchlichen Gebrauch des Briefes habe anrufen können. Wir werden sehen, daß Hegesipp diesen kirchlichen Gebrauch des Briefes ganz gewiß in Korinth,

wenn nicht gar aus eigener Anschauung, kennen lernte. Mag er dies nun auch in seinen Denkwürdigkeiten nicht ausdrücklich erwähnt haben, so will und mußte doch Eusebius an der angeführten Stelle seine Berufung auf Hegesipp aus einem anderen Grunde beschränken, den der Zusammenhang mit dem vorhergehenden Kapitel (h. e. III, 15) kaum kann übersehen lassen. Eusebius setzt hier den Amtsantritt des Clemens in das 12. Jahr Domitians. Woher er diese Nachricht, wie auch die je für die Amtszeit des Linus (vgl. h. e. III, 13) und Anencletus angenommenen 12 Jahre hat, wissen wir nicht. Hegesipp hatte ebensowenig wie Irenäus bestimmte Jahreszahlen bezüglich der Amtsdauer der einzelnen Bischöfe [1]). Es kam ihnen nicht auf genaue Jahreszahlen, sondern auf das an, was sich successive unter den einzelnen Bischöfen, namentlich der römischen Kirche, zugetragen hatte und geeignet war, die alte Lehre der Kirche von den Aposteln her den Irrlehren ihrer Zeit gegenüber klar zu stellen. Dennoch ließen Hegesipp und Irenäus in Bezug auf die Controle der dem Eusebius überlieferten Jahreszahlen nicht ganz im Stich. Bleiben wir hier bei Hegesipp, da wir auf Irenäus noch zurückkommen, stehen, so besprach er im Anschluß an den Episkopat des Clemens und seinen Brief an die Korinthier die Unruhen, welche den Brief veranlaßten. Das führte ihn aber nothwendig wenigstens im Allgemeinen auch auf die Zeit, wann diese kirchlichen Wirren stattfanden. Da diese Zeitbestimmung sich aber nicht direkt auf den Episkopat des Clemens bezog, so konnte auch Eusebius dar-

1) Döllinger a. a. O. S. 319 führt irrthümlich, wie h. e. III, 16 zeigt, die die ältesten römischen Bischöfe betreffenden Zeitbestimmungen des Eusebius auf Hegesipp zurück.

nach nur annähernd die Zeit des Episkopates des Clemens, speciell dessen Anfang, bestimmen. Und das ist es, was er h. e. III, 16 sagen will. Ungefähr um die von ihm im vorhergehenden Kapitel für den Amtsantritt des Clemens angegebene Zeit (*κατὰ τὸν δηλούμενον*) waren nach Hegesipp die betreffenden Wirren in Korinth; nicht genau gab Hegesipp für diese Unruhen, noch weniger genau und speciell für den Amtsantritt des Clemens, das dem Eusebius in letzterer Hinsicht überlieferte 12. Jahr Domitians an, sondern bestätigte dasselbe durch seinen Bericht nur annähernd, da er von der Voraussetzung ausging, daß die korinthischen Unruhen zur Zeit des Episkopates des Clemens ausgebrochen waren, und daß der durch sie veranlaßte Brief der Kirche von Rom an die von Korinth von Clemens geschrieben wurde. So erklärt sich die restringirende Citationsweise des Eusebius dem Zusammenhang gemäß ganz natürlich, ohne den geringsten Schatten auf den Bericht des Hegesipp zu Ungunsten der Echtheit des Clemensbriefes zu werfen. Im Gegentheil setzt die besprochene Stelle nothwendig voraus, daß auch Hegesipp den Brief und seinen Verfasser gekannt und genannt habe; um so mehr, wenn wir beachten, was Hegesipp (bei Eus. IV, 22) selbst über die Art und Weise seiner Erforschung der apostolischen Tradition an der Hand der Succession der Bischöfe der römischen Kirche sagt: *γενόμενος δ' ἐν Ῥώμῃ διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου, οὗ διάκονος ἦν Ἐλεύθερος· καὶ παρὰ Ἀνικήτου διαδέχεται Σωτὴρ, μεθ' ὃν Ἐλεύθερος. ἐν ἑκάστῃ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει, ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ Κύριος* [1]).

1) vgl. Döllinger a. a. O. S. 318.

Daß Hegesipp den Clemensbrief und seinen Verfasser genau gekannt habe, zeigt auch weiter der so eben berührte Bericht des Hegesipp über seine Romreise und seinen damaligen Aufenthalt in Korinth (bei Eus. h. e. IV, 22), sowie die Art und Weise, wie Eusebius diesen Bericht einleitet. Diese Einleitungsworte lauten: *ἀκοῦσαί γέ τοι πάρεστι μετά τινα περὶ τῆς Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῆς αὐτῷ εἰρημένα ἐπιλέγοντος ταῦτα.* — Zwar sagt Eusebius auch hier nicht ausdrücklich, daß Hegesipp den Clemens als Verfasser des Briefes genannt habe; dennoch ist dies unbedingt gewiß, da Eusebius sonst den Hegesipp nicht so ohne weiteres Einiges über den Brief des Clemens sagen ließ; um so mehr, da auch hier Eusebius den Hegesipp ja nicht für die Echtheit des Briefes anrufen will und der folgende Bericht des Hegesipp zeigt, wie sehr dieser Brief den Hegesipp interessirt hat. Er erzählt nämlich, daß die Kirche von Korinth bis auf ihren Bischof Primus, mit dem Hegesipp auf seiner Romreise in Korinth vertraut verkehrte, in der rechten Lehre (*ἐν τῷ ὀρθῷ λόγῳ*) verharrt habe. Diese Bemerkung bezieht sich offenbar auf das Eindringen des Gnosticismus in der Kirche von Korinth und hat bezüglich dieser Kirche eine ähnliche Bedeutung, wie wenn Hegesipp nach einem in demselben Kapitel von Eusebius angeführten Berichte über die Stammkirche von Jerusalem ganz allgemein bemerkt, daß sie bis zu den Zeiten ihres zweiten Bischofs Simeon, des Sohn des Clopas, welcher nach Hegesipp (bei Eus. h. e. III, 32) erst unter dem Kaiser Trajan im Alter von 120 Jahren den Martertod erlitt, „eine Jungfrau" genannt worden sei, daß aber von diesen Zeiten an die jüdisch-gnostischen Irrlehren immer mehr auf sie eingestürmt seien. Wir begreifen nun recht

gut, wie Hegesipp nach der ausdrücklichen Bemerkung des Eusebius jene Bemerkung über das Eindringen der falschen Gnosis in die Kirche von Korinth gerade im Anschluß an den Clemensbrief machte. Waren ja die Wirren, welche diesen Brief veranlaßten, keine eigentlichen Lehrstreitigkeiten, sondern zunächst Verfassungsstreitigkeiten. Die später vom Gnosticismus immer entstellten Lehren, namentlich über Gott als Weltschöpfer und Begründer des Alten Gesetzes (vgl. Irenaeus adv. haer. III, 3, 3), enthält der Brief noch als gemeinsames und unbestrittenes Glaubensgut. Wie daher später Irenäus, so hat auch schon Hegesipp den Brief des Clemens als altkirchliches Zeugniß dem Gnosticismus entgegengehalten. Dieser Brief wird es daher noch gewesen sein, um welchen sich die vertraulichen Reden vor allem drehten, welche nach der in Rede stehenden Stelle Hegesipp mehrere Tage mit den Korinthiern und ihrem Bischof Primus pflog, wodurch sie sich gemeinsam über den rechten (und alten) Glauben erfreuten. Hatte Hegesipp nun auch nicht gerade Gelegenheit der kirchlichen Verlesung des Briefes des Clemens in Korinth beizuwohnen, so konnte er doch hier nur die Ansicht über den Brief und seinen Verfasser gewinnen, welche das Zeugniß des Dionysius von Korinth, dessen Erinnerung gewiß bis zur Zeit des Primus zurückreichte, wiedergiebt. Hat er dieser Ansicht vielleicht später nach Erforschung der Tradition der römischen Kirche widersprochen? Das hätte Eusebius unbedingt mitgetheilt. Hat er aber nicht widersprochen, so hat er diese Ansicht getheilt und eben im Anschluß an den Episkopat des Clemens den Brief besprochen.

Daß Hegesipp die in Korinth über den Clemensbrief gewonnene Ansicht in Rom nur bestätigt fand, dafür bürgt

auch der dritte Zeuge, welcher für uns das Urtheil des Eusebius über den Brief beglaubigt, nämlich Irenäus. Er schreibt nach Eusebius (h. e. V, 6) in Betreff der Succession der römischen Bischöfe von den Aposteln Petrus und Paulus an: „Nachdem nun die seligen Apostel die Kirche gegründet und erbaut hatten, übergaben sie dem Linus die Verwaltung des bischöflichen Amtes. Diesen Linus erwähnt Paulus in seinen Briefen an Timotheus. Sein Nachfolger war Anencletus. Nach diesem wurde an dritter Stelle von den Aposteln her die bischöfliche Würde dem Clemens zu Theil. Dieser hatte noch die seligen Apostel gesehen und Umgang mit ihnen gepflogen. Ihm tönte noch die Predigt der Apostel in den Ohren und ihm stand deren Ueberlieferung noch vor Augen, doch nicht ihm allein, denn es lebten damals noch Viele, welche von den Aposteln unterrichtet worden waren. Zur Zeit dieses Clemens entstand unter den Brüdern in Korinth eine nicht geringe Spaltung. In Folge dessen schrieb die Kirche in Rom eine sehr tüchtige Schrift an die Korinthier, ermahnte sie zum Frieden und erneuerte ihren Glauben sowie die Ueberlieferung, welche sie jüngst von den Aposteln empfangen hatten". Es folgt sofort bei Irenäus (adv. haer. III, 3. 3) eine nähere Darlegung dieser Ueberlieferung des Briefes dem Gnosticismus gegenüber, wie wir schon andeuteten, während Eusebius das an der genannten Stelle übergeht, um gleich wieder zur Succession der Nachfolger des Clemens nach dem Berichte des Irenäus überzugehen. Wir können uns hier auf die nach Eusebius mitgetheilte Stelle beschränken.

Irenäus nennt nicht ausdrücklich, wie Dionysius, den Clemens als Verfasser des Briefes, hat aber die gleichbedeutende Nachricht, daß unter dessen Episkopat der Brief

verfaßt sei. Aehnlich wird sich Hegesipp nach dem früher Gesagten ausgedrückt haben. Der Zeit nach liegt das Zeugniß des Irenäus ungefähr so weit nach dem des Dionysius, wie das des Hegesipp vor demselben, da Irenäus zu demselben Zweck, wie dieser, unter Eleutherus (nach Lipsius † 189) nach Rom kam. Das Zeugniß des Irenäus unterscheidet sich von den beiden anderen dadurch, daß es nicht als ein Zeugniß der beiden Kirchen von Rom und Korinth betrachtet werden kann, sondern allein auf der Tradition der römischen Kirche beruht. Als blos römisches gibt es sich auch zu erkennen. Liegt bei Dionysius der Nachdruck auf dem kirchlichen Ansehen und Gebrauch des Briefes, bei Hegesipp auf der an Ort und Stelle erforschten Veranlassung desselben, so bei Irenäus auf der Person des Verfassers. Nach dieser Seite hin führt uns denn auch das Zeugniß des Irenäus über die beiden anderen hinaus, indem er ausdrückich die Nachfolge des Clemens an dritter Stelle von den Aposteln Petrus und Paulus her und seine Apostelschülerschaft berichtet. Wir können nicht mehr durchschauen, wie Eusebius durch den Bericht des Hegesipp über die Veranlassung des Briefes bei der Bestimmung des Amtsantrittes des Clemens unterstützt wurde, wohl aber sehen wir ein, wie er hier durch den Bericht des Irenäus ungefähr in die von ihm angegebene Zeit geführt wurde, wenn wir genauer beachten, wie Irenäus die Succession des Clemens und namentlich seine Apostelschülerschaft berichtet. Er sagt, dem Clemens sei an dritter Stelle von den Aposteln her (*τρίτῳ τόπῳ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων*) die bischöfliche Würde zu Theil geworden. Es ist schon dem Wortlaute nach unmöglich, diese Angabe des Irenäus mit der späteren Combination Rufins in Verbindung bringen zu wollen,

wonach, wie schon früher bemerkt wurde, Linus und Cletus noch zu Lebzeiten des Petrus, Clemens aber gleich nach dem Tode desselben die römische Kirche verwaltet hätte. Hefele [1]) geräth durch diese Vermuthung nicht nur mit Eusebius, sondern auch mit Irenäus selbst in Widerspruch. Wie weit nun aber diese dritte Stelle von den Aposteln her wohl lag, können wir aus der folgenden Beschreibung der Apostelschülerschaft des Clemens vermuthen. Irenäus hebt nachdrücklich hervor, daß Clemens noch die seligen Apostel gesehen und Umgang mit ihnen gepflogen habe, daß ihm noch ihre Predigt in den Ohren tönte und ihm noch ihre Ueberlieferung vor Augen stand. Er hält es nicht für überflüssig, zu bemerken, daß damals noch viele lebten, welche noch von den Aposteln selbst waren unterrichtet worden. Es war also eine Zeit, wo ein solcher Apostelschüler, wenn auch nicht gerade eine vereinzelte Ausnahme, so doch auch nicht gerade etwas Gewöhnliches mehr war. Lipsius [2]) hat diese genauen Angaben des Irenäus vollständig übersehen, wenn er ihn deshalb mit sich selbst in Widerspruch setzen will, weil er die Succession des Clemens erst an dritter Stelle von den Aposteln her und zugleich seine Apostelschülerschaft berichtet. Sowohl der Bericht des Irenäus wie auch der Brief an die Korinther selbst (c. 5. 44.) tragen genau das Gepräge der Thatsache, daß Clemens die Apostel Petrus und Paulus noch gekannt, aber erst geraume Zeit nach ihrem Tode die Leitung der römischen Kirche übernommen und den Brief an die Korinthier geschrieben hat. Oder will Lipsius es als eine Unmöglichkeit ansehen, daß

1) Prolegg. p. XXI.

2) Chronologie der Röm. Bischöfe S. 150.

gegen Ende der Regierung Domitians, wo der Apostel Johannes noch unter den Lebenden war (vgl. Eus. h. e. III, 23), noch ein Schüler der Apostel Petrus und Paulus leben konnte? War Clemens beim Tode der Apostel etwa 30 Jahre alt, so zur Zeit der Abfassung des Briefes 60 bis 70. Und liegt es nicht nahe, daß man, so lange noch unmittelbare Apostelschüler lebten, diese vor allem zur Leitung der apostolischen Kirchen berief? Es lebten damals in Rom immerhin noch manche, welche die beiden Apostel mit Clemens noch zu ihrer Generation zählen und namentlich das Ende derselben sich im eigentlichen Sinne vor Augen stellen konnten (c. 5: *λάβωμεν πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμῶν τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλους*). Mit Bezug auf diese besonders konnte daher auch Irenäus die apostolische Tradition eine jüngst (*νεωστί*) von den Aposteln empfangene nennen.

So bestätigen die drei Zeugen: Dionysius von Korinth Hegesipp und Irenäus fast einstimmig das Urtheil des Eusebius, daß der Brief ein echtes Werk des Apostelschülers Clemens ist, welcher denselben gegen Ende der Regierung Domitians im Namen der Kirche von Rom an die von Korinth schrieb. Auf Rechnung des Eusebius kommt nur die Vermuthung, welche er mit Origenes, Epiphanius und Hieronymus theilt, daß der Verfasser des Briefes der Phil. 4, 3 genannte Clemens sei (h. e. III, 15 vgl. 4). Wir lassen diese Vermuthung hier auf sich beruhen,[1]) da

1) Bezüglich der Verwendung, welche die Stelle Phil. 4, 3 in der Tübinger Schule vielfach gefunden hat, mag hier einfach auf Lipsius verwiesen werden, welcher Chronologie der Röm. Bischöfe S. 150 desfalls bemerkt: „Auch wenn der Brief (an die Philipper) unächt wäre, wird es doch aus chronologischen Gründen bedenklich bleiben, in der Stelle 4, 3 eine Anspielung auf die vermittelnde Stellung des römischen Clemens zwischen Paulinern und Petrinern

uns heute das Verhältniß des Verfassers zu einem anderen Clemens mehr interessirt.

---

und demgemäß in dem γνήσιος σύζυγος den Petrus angedeutet zu finden (Baur, Paulus II, 70 f. 85 ff. Volkmar Theol. Jahrbb. 1856 S. 309 ff.). Denn bis in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts läßt sich das Schreiben unmöglich herabdrücken, früher aber ist uns diejenige Gestalt der Clemenssage, auf welche hier Bezug genommen sein müßte, nicht bezeugt.

4.

Ein patristischer Fund.

Von Prof. Dr. Funk.

Die Schriften der apostolischen Väter enthielten bis vor kurzem beträchtliche Lücken, indem in einzelnen Theilen entweder jeder Text oder wenigstens der Originaltext fehlte. Jenes traf bei den Briefen des römischen Clemens an die Korinthier zu, von denen der erste nach c. 57 eine Lücke darbot, während der zweite noch vor dem Schluß von c. 12 ganz abbrach. Dieses war der Fall bei dem Barnabasbrief, dessen Anfang uns nur in einer alten lateinischen Uebersetzung vorlag, und noch weit mehr bei dem Pastor Hermä, von dessen Urtext nur wenige Fragmente erhalten waren. Die Mängel wurden aber in der neuesten Zeit beinahe gänzlich gehoben. Ein Manuscript auf dem Berg Athos enthielt den griechischen Text des Pastor Hermä bis Similit. IX. c. 30 und durch die Abschrift, die der Grieche Constantin Simonides im Jahre 1856 an die Leipziger Universitätsbibliothek verkaufte, wurde der hier verborgene Schatz zu einem Gemeingut der Welt der Wissenschaft. Die Schrift wurde durch Unger und Dindorf sofort edirt und eine verbesserte Ausgabe erschien im nächsten Jahr in den Patrum

apostolicorum opera von Dressel. Im Jahr 1859 fand Constantin von Tischendorf im Katharinenkloster auf dem Berge Sinai den berühmten sinaitischen Bibelcodex und damit ward der patristischen Literatur eine zweite Bereicherung zu Theil. In dem Codex stand außer den hl. Schriften nicht bloß ein beträchtliches Stück, ungefähr das erste Viertel (bis Mandat. IV. c. 2 und zwei Sätze aus c. 3) des Pastor Hermä, so daß uns diese Schrift insoweit nunmehr in einer doppelten Handschrift vorliegt, sondern auch der ganze Barnabasbrief und die Lücke, die dessen Originaltext bisher am Anfang darbot, war damit ausgefüllt. Die Entdeckungen auf dem Gebiete der Patristik waren aber noch nicht zu Ende. Vor kurzem entdeckte der Erzbischof Bryennios von Serrä in Macedonien in der Bibliothek des heiligen Grabes zu Constantinopel einen Codex (Nr. 456) aus dem elften Jahrhundert — er wurde, wie sein Schreiber, der Notar Leo, am Schluß angibt, im Jahre 1056 geschrieben, bezw. vollendet und von dem Patriarchen Metochius von Jerusalem der genannten Bibliothek übergeben — der neben bereits Bekanntem auch Unbekanntes und Neues enthält, nämlich den ganzen Text der beiden Clemensbriefe, so daß nun auch die letzte im Eingang erwähnte Lücke ausgefüllt ist. Der gelehrte Metropolite hat jene Briefe bereits edirt [1]) und ich werde mich mit ihnen noch weiter befassen. Zunächst möge nur noch bemerkt

1) *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης αἱ δύο πρὸς Κορινθίους ἐπιστολαὶ ἐκ χειρογράφου τῆς ἐν Φαναρίῳ Κων/πόλεως βιβλιοθήκης τοῦ παναγίου τάφου νῦν πρῶτον ἐκδεδομέναι πλήρεις μετὰ προλεγομένων καὶ σημειώσεων ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου μητροπολίτου Σερρῶν ἀναλώμασι τοῦ ἐπὶ φιλογενείᾳ καὶ ζήλῳ τῆς τε κατὰ Χριστὸν καὶ τῆς προγονικῆς παιδείας διαπρέποντος κυρίου Γεωργίου Ζαρίφη. Ἐν Κωνσταντινοπόλει* 1875.

werden, daß Bryennios bald auch eine Ausgabe des Barnabasbriefes und der Ignatiusbriefe veranstalten wird, die nebst der *Διδαχὴ τῶν δώδεκα Ἀποστόλων* u. *Τοῦ ἐν ἁγίοις Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου Σύνοψις τῆς Παλαιᾶς καὶ καινῆς Διαθήκης ἐν τάξει ὑπομνηστικοῦ* in den Codex gleichfalls Aufnahme fanden.

Die Bereicherung des ersten Clemensbriefes, die wir der Auffindung des Codex hierosolymitanus verdanken, umfaßt sechs Capitel und besteht näherhin in dem Schlußsatz von c. 57 und in c. 58—63. Der Umfang des neuen Stückes ist hienach nicht sehr beträchtlich und auch der Inhalt bietet gerade nichts dar, was über die Unruhen in der korinthischen Gemeinde und die Bemühungen der römischen Kirche zu deren Beilegung ein neues Licht verbreiten könnte. Die Bemerkung, daß das Thema des Briefes in den ersten 57 Capiteln desselben bereits hinlänglich erschöpft sei und daß in der nun eintretenden Lücke schwerlich etwas Bedeutendes gefehlt haben könne [1]), hat sich im ganzen als richtig bewährt. Der ganze folgende Theil kann als Schluß angesehen werden. Nach der langen Schriftstelle, welche c. 57 angeführt wird (Sprichw. 1, 23—32), ergeht in c. 58 sofort die Aufforderung, dem Wort Gottes zu gehorchen und den Rath, der gegeben wurde, anzunehmen, und der Akkord, der damit angeschlagen wird, klingt bis zum Ende fort, wenn er auch in c. 59—61 durch andere Akkorde in den Hintergrund gedrängt wird; denn in c. 62 wird sofort wieder auf ihn übergeleitet, in c. 63 wird er ähnlich wie in c. 58 wieder in seiner Reinheit und Stärke angeschlagen und fortan beibehalten. Die noch folgenden c. 64

---

1) Hilgenfeld Die apostolischen Väter 74.

und 65 sind dieselben, die bereits bisher als c. 58 und 59 bekannt waren.

Allein wenn auch der Schluß nichts wesentlich Neues mehr bieten kann, so hat er doch eine so eigenthümliche Schönheit, eine solche Würde und Feierlichkeit, daß er sich als die Krone des Briefes bezeichnen läßt und daß seine Auffindung mit größter Freude zu begrüßen ist. Seine Schönheit und Würde besteht näherhin darin, daß Clemens, nachdem er den Unruhestiftern zu bemerken gegeben, ihr fortdauernder Ungehorsam werde wohl ihnen selbst, nicht aber auch ihm Gefahr bereiten, da er vielmehr den Schöpfer aller Dinge ohne Unterlaß bitten werde, die Zahl seiner Auserwählten in der ganzen Welt voll zu erhalten, nun in der That ein Gebet für die Gläubigen und die weltliche Obrigkeit folgen läßt. Gott der Allmächtige, fleht er, möge die Augen unseres Herzens eröffnen, auf daß wir ihn erkennen, der alles ist und alles wirkt, Erhöhung und Erniedrigung, Reichthum und Armuth, Tod und Leben; er möge allen Bedrängten helfen, auf daß alle Völker sehen, daß er allein Gott ist und Jesus Christus sein Sohn und wir sein Volk und die Schafe seiner Weide; er möge die Sünden und Missethaten nachlassen, ein reines Herz und lauteren Wandel, Eintracht, Friede und Gehorsam gegen die Obrigkeit und letzterer Gesundheit, Eintracht und Stärke verleihen, auf daß sie das Amt, das er ihr übertragen habe, glücklich und ohne Anstoß verwalte [1]).

1) Bezüglich des vollständigen Textes des Gebetes verweise ich auf die Ausgabe der Clemensbriefe von Bryennios oder die in Bälde erscheinende neue Ausgabe der Patres apostolici von Dr. von Hefele, in der die jüngsten Funde berücksichtigt sein werden.

Diese kurzen Andeutungen über den neuen Schluß des Clemensbriefes mögen hier genügen und noch einige andere Punkte berührt werden. Auf Grund von Berichten und Citaten wurden über den Inhalt der ausgefallenen Capitel 58—63 verschiedene Vermuthungen ausgesprochen und von einigen neueren Herausgebern, wie Hilgenfeld [1]) und Lightfoot, [2]) wurden die vermeintlichen Stellen zur Ausfüllung der Lücke sogar in den Text aufgenommen. Der Codex von Jerusalem, bezw. Constantinopel setzt uns nun in den Stand, über Grund und Richtigkeit dieser Conjecturen zu urtheilen und die Bilanz, die sich ergibt, ist nicht gerade eine günstige zu nennen. Nur in einem Fall hat sich die Vermuthung bestätigt. Basilius der Gr. führt de spiritu sancto c. 29 von Clemens das Wort an: *ζῇ ὁ Θεὸς καὶ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*, und die Stelle findet sich wirklich in der nun ausgefüllten Lücke (c. 58), in die sie von Wotton [3]) und den meisten Gelehrten verwiesen wurde. Nur wird von Clemens selbst das *ζῇ* vor *ὁ κύριος* wiederholt und der Glaube an das Leben des Herrn Jesus Christus damit noch nachdrücklicher ausgesprochen. Hilgenfeld bezweifelte früher, ob sich das Citat wirklich auf unsern Brief beziehe, und meinte, über die bloße Möglichkeit sei hier jedenfalls nicht hinauszukommen [4]). Später aber gab er den Zweifel auf [5]) und wenn er die Sache ernstlich erwogen und sich vielleicht

1) Novum testamentum extra canonem receptum. I. Clementis romani epistulae 1866.
2) S. Clement of Rome 1869.
3) S. Clementis romani ad Corinthios epistolae duo (1718) 221.
4) Die apostolischen Väter 74 Anm.
5 Nov. test. extra can. rec. I, 62.

nicht durch eine gewisse Voreingenommenheit hätte bestimmen lassen, so hätte er ihn gar nicht aufkommen lassen sollen, da wenn überhaupt irgendwo so hier zur Conjectur ein genügender Anhaltspunkt vorlag. Basilius will ja ausdrücklich einen Ausspruch von Clemens anführen und bei dem apologetisch-polemischen Charakter seiner Schrift ist von vornherein anzunehmen, daß er mit der erforderlichen Sorgfalt zu Werk ging und aus dem Brief schöpfte, der zu seiner Zeit allein ein volles und unbestrittenes Ansehen genoß.

Die anderen Stellen, welche auf die fragliche Lücke bezogen wurden, finden sich in den pseudojustinischen Quaestiones et responsiones ad orthodoxos 74 und in den Eklogen des Johannes Damascenus I, 49. Dort wird bemerkt: *(εἰ) τῆς παρούσης καταστάσεως τὸ τέλος ἐστὶν ἡ διὰ πυρὸς κρίσις τῶν ἀσεβῶν, καθά φασιν αἱ γραφαὶ προφητῶν τε καὶ ἀποστόλων, ἔτι δὲ καὶ τῆς Σιβύλλης, καθώς φησιν ὁ μακάριος Κλήμης ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ*, und die Stelle wurde in der Regel so gedeutet, daß Pseudojustin den römischen Clemens auch das Zeugniß der Sibylle für die Feuerstrafe der Gottlosen anführen lasse und von Colomesius [1]) und den meisten andern dem ersten, von Burton und einigen andern dem zweiten Brief zugewiesen. Die Vermuthung stellt sich in der einen wie in der andern Form als unrichtig heraus. Die Sybille wird weder im ersten noch im zweiten Brief erwähnt und Pseudojustin wurde somit mißverstanden. Statt des *καθώς* ist vielleicht *καὶ ὡς* oder *καὶ καθώς* zu lesen oder das Referat ist überhaupt so ungenau und unbestimmt, daß es als Grundlage von weiteren Schlüssen nicht zu gebrauchen

1) Cfr. Jacobson Patres apostolici (1838) I, 199.

ist. Ebenso sind auch die Stellen, die Johannes von Damaskus als τοῦ ἁγίου Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης anführt: αὐτάρκης εἰς σωτηρίαν ἡ εἰς θεὸν ἀνθρώπου ἀγάπη· εὐγνωμοσύνης γάρ ἐστι τὸ πρὸς τὸν τοῦ εἶναι ἡμᾶς αἴτιον ἀποσώζειν στοργήν, ὑφ' ἧς καὶ εἰς δεύτερον καὶ ἀγήρω αἰῶνα διασωζόμεθα [1]) . . . Ἐπείρασεν ὁ θεὸς τὸν Ἀβραάμ, οὐκ ἀγνοῶν τίς ἦν, ἀλλ' ἵνα τοῖς μετὰ ταῦτα δείξῃ καὶ μὴ κρύψῃ τὸν τοιοῦτον καὶ διεγείρῃ εἰς μίμησιν τῆς ἐκείνου πίστεως καὶ ὑπομονῆς καὶ πείσῃ καὶ τέκνων στοργῆς ἀμελεῖν πρὸς ἐκπλήρωσιν θείου προστάγματος· ὅθεν ἔγγραφον περὶ αὐτοῦ ἱστορίαν γενέσθαι ᾠκονόμησεν [2]) . . . im Codex hierosolymitanus nicht zu finden und die Anschauung, welche früher von Nolte in dieser Zeitschrift ausgesprochen wurde (Jahrgang 1859 S. 276), daß sie den clementinischen Homilien entnommen wurden, wird daher als richtig anzuerkennen sein, wenn sie gleich von Hilgenfeld als grundlos (temere) zurückgewiesen wurde [3]).

Glücklicher als mit Ausfüllung der größeren Lücke, welche der alexandrinische Bibelcodex, auf dem unser bisheriger Text der Clemensbriefe beruhte, am Schluß enthält, war man mit Ausfüllung der kleineren Lücken, welche sich beinahe durch den ganzen Brief hindurchziehen. Die erwähnte Handschrift ist nämlich vielfach corrupt. Buchstaben,

1) Der erste Theil dieses Satzes steht, von ἀγάπη abgesehen, das durch στοργή ersetzt ist, wörtlich in Clem. hom. III c. 8 und der zweite ist theils dem Sinne nach theils wörtlich ibid. c. 7 enthalten.

2) Cfr. Clem. hom. III. c. 39, wo wenigstens der Anfang der Stelle, die Versuchung Abrahams durch Gott (Genes. 22, 1) erwähnt wird, wenn auch die nachfolgende Erklärung fehlt.

3) Nov. test. extra can. rec. I, 61.

Silben und bisweilen ganze Worte sind im Laufe der Zeit unleserlich geworden und die Klammern, mit denen die bisherigen Ausgaben nicht gerade zu ihrer Zierde, aber im Interesse der wissenschaftlichen Genauigkeit versehen wurden, geben darüber näheren Aufschluß, indem mit ihnen eingeschlossen wurde, was nicht mehr in der Handschrift stand, sondern erst durch Combination wieder gefunden werden mußte. Die Conjecturen, die in dieser Beziehung angestellt wurden, erweisen sich nach dem neuen Codex, der unversehrt erhalten blieb, in den meisten Fällen als richtig und nur da und dort stellen sich kleine Differenzen heraus, durch die jedoch der Sinn kaum oder nur wenig berührt wird. Ich erwähne dieses, nicht als ob ich die bezüglichen Abweichungen hier aufzählen wollte, sondern weil in Hinsicht einer solchen Vermuthung in neuester Zeit die Behauptung ausgesprochen wurde, ihre Richtigkeit lasse sich wenigstens als zweifelhaft bezeichnen. Bei *ὁ Πέτρος* oder vielmehr *Πέτρον ὅς*, wie der Codex von Jerusalem liest, in c. 5 ist nämlich in der alexandrinischen Handschrift nur *ος* erhalten geblieben, so daß, wenn man nur die Buchstaben ins Auge faßt, streng genommen nicht gesagt werden kann, daß hier Petrus genannt sei und Zeller glaubte, obwohl ihm das Gegentheil als wahrscheinlicher vorkam, in seinem Schreiben über die Petrusfrage an Hilgenfeld diesen Punkt hervorheben zu sollen, da die Lücke ebenso gut mit *Ἰάκωβος* als mit *ὁ Πέτρος* auszufüllen sei und da Jakobus ebenso zu den *στύλοι* gehörte, wie Petrus, und zu den Aposteln wenigstens habe gerechnet werden können, wenn er es auch streng genommen nicht gewesen sei (?) [1]) In Zukunft wird der

1) Hilgenfeld Zeitschrift f. w. Th. 1876, 47.

Zweifel nicht einmal mehr in der allerleisesten Form vorzubringen sein, da in der neuen Handschrift mit bestimmten Worten Petrus zu lesen ist.

Was die Bereicherung anlangt, die wir dem Codex hierosolymitanus für den zweiten Clemensbrief verdanken, so umfaßt sie außer dem Schluß des zwölften Capitels die Capitel 13—20 und nimmt ungefähr zwei Fünftel des ganzen Schriftstückes ein. Sie ist somit an sich und in noch höherem Grad verhältnißmäßig beträchtlicher als die des ersten Briefes und man könnte sich hienach inhaltlich von ihr mehr Neues und Bedeutendes versprechen. Wenn diese Erwartung sich nicht erfüllt, so liegt der Grund in dem Charakter und der eigenthümlichen Disposition des Schriftstückes. Dasselbe ist nämlich kein Brief, wie die Ueberschrift angibt, da es überall der Briefform entbehrt und da namentlich die Adresse und der Gruß an der Spitze fehlen, wie sie allen an einzelne Kirchen gerichteten Briefen der Apostel und apostolischen Väter eigen sind. Schon Grabe hat auf diesen Punkt aufmerksam gemacht und das Dokument für eine Homilie erklärt und für diese Anschauung spricht in der That so viel, daß man sich billig verwundern darf, wie sie Gebhardt und Harnack in der von ihnen besorgten neuen Ausgabe der Patres apostolici von Dressel für unbegründet erklären konnten [1]). Es fehlt ja, wie bereits bemerkt wurde, am Anfang die Form des Briefes und dieser Mangel wird auch nicht etwa im Text gehoben. Nirgends tritt uns der Charakter eines Briefes entgegen und die gedachte Auffassung legte sich so unschwer nahe.

1) Patrum apostolicorum opera. Ed. post Dresselianam alteram tertia. 1875 p. LXXXIX.



Daß sie zugleich vollständig richtig ist, kann jetzt, da wir im Besitz des vollständigen Textes sind, förmlich bewiesen werden. Das Dokument zeigt einerseits wie am Anfang so auch am Schluß keine Spur von einem Brief und gibt sich anderseits an einigen Stellen ganz unzweideutig als eine Homilie zu erkennen. In c. 17 werden die „Brüder" aufgefordert, nicht bloß im Augenblick (ἄρτι) auf die Ermahnungen Acht zu haben, die die Presbyter an sie richten, sondern der Gebote des Herrn auch eingedenk zu sein, wenn sie sich nach Haus begeben haben und das Schriftstück stellt sich damit ziemlich deutlich als eine Ansprache dar, welche im Gotteshaus gehalten, bezw. vorgelesen wurde. Noch mehr und bis zum Ausschluß jedes Zweifels ist dieß im Anfang von c. 19 der Fall. Die Stelle lautet: „Daher lese ich, Brüder und Schwestern, nachdem die Bücher des Gottes der Wahrheit vorgelesen worden sind, eine Ermahnung vor, auf daß ihr Acht habt auf das, was geschrieben ist, damit ihr sowohl euch als mich rettet, der ich euch vorlese" und sie ist so unzweideutig, daß die Frage, ob das Dokument ein Brief oder eine Homilie ist, fortan als erledigt gelten darf. Die Tendenz der Homilie ist aber praktischer Art. Die Gläubigen sollen zur Erfüllung der Gebote Gottes und zur Buße ermuntert werden und diesem Gesichtspunkt ordnet sich der übrige Inhalt unter. Die Aufforderung, den Willen Gottes ohne Furcht vor Marter und Tod zu thun, findet sich schon in c. 5; sie kehrt wenn auch mit einiger Variation in den folgenden Capiteln immer wieder und bei diesem Sachverhalt ist es nicht zu verwundern, wenn das neue Stück keine besonders überraschenden Aufschlüsse bietet. Die Variation über das Thema zieht sich einfach weiter und wenn es auch an einigen neuen Gedanken nicht

gerade fehlt, wie z. B. die Ausführung in c. 14 über die erste und geistige Kirche zeigt, welche vor der Sonne und dem Mond gegründet worden sei, so sind sie doch nicht von hervorragender Bedeutung. Als das Wichtigste dürften wohl die bereits mitgetheilten Stellen zu betrachten sein, durch die die Frage über den Charakter des Schriftstückes definitiv gelöst wird.

Wird hienach bezüglich des zweiten Clemensbriefes eine Frage von der literarischen Tagesordnung fortan verschwinden, so scheint dagegen eine andere wieder aufleben zu wollen, nachdem sie geraume Zeit verstummt war, die Frage nach der Aechtheit des Dokumentes oder nach seiner Abfassung durch den römischen Clemens. Bryennios legt wenigstens das Gewicht seiner Stimme für die Aechtheit in die Wagschale, indem er behauptet, daß nichts hindere, es dem römischen Clemens zuzusprechen, da es alle die Merkmale der Einfachheit trage, an denen die Schriften der apostolischen Männer zu erkennen seien, und da es, soweit er zu urtheilen vermöge, in der Schreibweise dem apostolischen Clemens nicht fremd sei [1]). Seine Ansicht wird indessen schwerlich durchdringen. Er mag zwar als Grieche mehr als ein anderer im Stande sein, über die sprachliche Seite der beiden in Betracht kommenden Schriftstücke ein Urtheil abzugeben und seine Stimme wird immerhin Beachtung verdienen. Allein er scheint über die Frage etwas zu rasch hinweggegangen zu sein und vielleicht erlag er der in solchen Fällen nicht seltenen Versuchung, dem Funde, den er machte und durch den sein Name mit der Geschichte der clementinischen Briefe in dauernder Verbindung erhalten werden wird, einen höhern

1) S. die Prolegomena zu seiner Ausgabe c. 24.

Werth beimessen zu wollen, als ihm an sich zukommt. Er läßt sich wenigstens in keine weitere Untersuchung ein, er beschränkt sich auf eine einfache und bloße Behauptung und diese kann für uns um so weniger maßgebend sein, als die sprachliche Differenz durch die Auffindung der zweiten Hälfte der Schrift sich noch größer darstellt als sie schon zuvor erschien. Ist sie auch nicht ganz so groß, als zuweilen angenommen wurde, so ist sie doch unverkennbar vorhanden und der zweite Brief steht, was Einfachheit und Klarheit der Sprache, Disposition des Stoffes und Fortschritt des Gedankens anlangt, hinter dem ersten sichtlich zurück. Er macht den Eindruck, als ob der Verfasser seine Gedanken gerade so zu Papier brachte, wie sie ihm eben in die Feder kamen, und um ihre weitere Ausführung und künstlerische Anordnung sich nicht sonderlich bemühte. Die Partikeln γάρ, ὥστε und οὖν sind daher ungewöhnlich zahlreich und in ähnlicher Fülle dürften sie nur selten zu finden sein. In c. 10 beginnen drei Sätze nach einander mit γάρ, in c. 15 steht die Partikel fünfmal und wenn diese Eigenthümlichkeit vielleicht weniger ins Gewicht fallen sollte, da wir ihr auch wenn gleich nicht in demselben Maß im ersten Brief begegnen, so ist dagegen noch hinzuzunehmen, daß fünf Kapitel mit ὥστε, neun mit οὖν beginnen u. s. w. Die häufige Wiederkehr der Aufforderung zur Beobachtung der Gebote Gottes wurde schon zur Sprache gebracht. Diese Verschiedenheiten schließen nun allerdings, was dem gelehrten Metropoliten einzuräumen ist, die Identität des Verfassers noch nicht nothwendig aus und sie lassen sich vielleicht jetzt noch eher erklären als früher, indem sie sich theilweise auf den verschiedenen Charakter der fraglichen Schriftstücke zurückführen lassen. Sie würden auch, wenn es sich um sie allein

handelte, von keinem besonnenen Kritiker zu sehr betont worden sein. Allein zur sprachlichen Differenz gesellt sich noch eine sehr mangelhafte äußere Bezeugung des Briefes, indem er erst von Eusebius h. e. III. c. 38 und zwar mit dem Beisatz erwähnt wird, er sei nicht so bekannt wie der erste, weil er von den Alten nicht gebraucht worden sei, und bei diesem Sachverhalt ist jene nicht gänzlich außer Acht zu lassen, wenn sie auch für sich allein nicht viel zu beweisen vermag. Das Schweigen der Alten selbst ist freilich jetzt, da der homiletische Charakter des Schriftstückes feststeht, wieder besser begreiflich; denn derartige Ansprachen wurden häufig gehalten und die eine und die andere mag auch schriftlich fixirt worden sein, ohne daß ihr Vorhandensein in der Literatur deßwegen besonders bemerkt wurde. Wenn aber auch das zuzugeben ist, so fehlt immerhin eine genügende Gewähr für die Abfassung unserer Homilie durch Clemens und so wird sich diese nicht eigentlich behaupten lassen. Ihr Inhalt weist zudem wenn auch nicht mit voller so doch mit annähernder Sicherheit in das zweite Jahrhundert hinüber, indem die Gegner, die in c. 9 bekämpft werden und deren Grundsatz war, *ὅτι αὕτη ἡ σάρξ οὐ κρίνεται οὐδὲ ἀνίσταται*, wahrscheinlich Gnostiker waren, und so werden wir auch dadurch von dem römischen Clemens entfernt. Zur Gewißheit oder zu einer noch genaueren Bestimmung der Entstehungszeit wird es aber bei der Lückenhaftigkeit und Unvollständigkeit unserer Nachrichten über die kirchlichen und religiösen Verhältnisse in den beiden ersten Jahrhunderten nicht zu bringen und die Frage, ob der Ursprung der Homilie in dieses oder jenes Jahrzehent oder selbst Vierteljahrhundert falle, als eine offene zu betrachten sein.

II.

Recensionen.

1.

Die Sonntagsruhe vom Standpunkte der Gesundheitslehre, gemeinverständlich abgehandelt von Dr. **Paul Niemeyer.** Gekrönte Preisschrift. Berlin 1876. Denicke's Verlag. 8. IV und 75 S.

Die Fachmänner auf dem Gebiete der Politik und der Gesellschaftswissenschaft sagen es uns und die Erfahrung bestätigt es, daß es gar manche sociale Schäden gebe, denen jede auch die kräftigste und umsichtigste Regierung machtlos gegenüber steht und für die es eine Heilung nur gäbe durch Mittel, deren Anwendung schlimmer wäre als das Uebel, welches man heilen möchte, weil sie zahllose Einzelrechte verletzen und tausende von Existenzen bedrohen würde. Die Anhäufung des Kapitals in immer wenigeren großen Centren, der Ruin des Kleingewerbes durch die Maschine und die Gewerbefreiheit, das Anwachsen des besitzlosen Proletariats, Ausbeutung des kleinen Grundbesitzers durch Wucher und unbedingte Gütertheilbarkeit — diese und ähnliche Dinge muß man, wie es scheint, einfach über die Gesellschaft ergehen lassen und von der Zeit selbst das Heilmittel erwarten; und in der bangen Erwartung der Katastrophen, welche

einer Besserung der Zustände vorhergehen müssen, erinnert man sich dann wohl zuweilen der höhern moralischen Hilfsmittel, welche geeignet sein könnten, der immer mehr um sich greifenden Demoralisation und Verwilderung der Massen entgegenzuarbeiten, freilich meist unter der Voraussetzung, daß die Demoralisation nur in den niedern Schichten zu suchen und daß die höhern Klassen durch einen gewissen Grad der Bildung dagegen gesichert seien; man vergißt, daß die Entsittlichung von oben, von den höhern Ständen ausgegangen ist und zum Theil noch ausgeht, und daß thatsächlich gerade eine Art von Bildung libertinistisch gemacht und Glauben und Treue, Religion und Sitte und damit eben die rechten moralischen Mächte untergraben hat.

Es gibt aber auch Schäden des gesellschaftlichen Lebens, welche nicht nur deutlich und greifbar hervortreten und darum faßbar sind, sondern auch mit vergleichsweise geringem Kraftaufwand gehoben werden könnten. Unter diese zählen wir wie der Verfasser der vorliegenden Schrift die Entheiligung des Sonntags, welche ganz besonders darin besteht oder darin wenigstens ihren Grund hat, daß der Sonntag den arbeitenden Klassen nicht als Ruhetag gegönnt wird.

Mit der Sonntagsfeier verhält es sich nicht wie mit socialen Experimenten, welche sich erst bewähren müssen; sie braucht nicht erst wie manche Neuerungen mit Ueberwindung alter Vorurtheile dem Volke annehmbar gemacht zu werden; ja sie braucht überhaupt nicht erst eingeführt zu werden, man soll sie nur bestehen lassen und man soll die Millionen, welche sie beibehalten wollen, in Schutz nehmen gegen die Wenigen, welche sich über die Andern, über die „weißen Sklaven", Gewalt angeeignet haben und ihnen den Sonntag

rauben. Man braucht mit der Wiedereinsetzung des Sonntags in seine alten Rechte kein Gewissen zu verletzen, kein religiöses Gebot außer Kraft zu setzen, man begegnet keinem sittlichen Bedenken. Die Sonntagsfeier verwundet auch kein einziges Menschenrecht und bringt Niemanden auch nur den geringsten Nachtheil. Ihre Durchführung erfordert kein Beamtenheer, kaum einen staatlichen Machtaufwand. Sollte es wirklich an der Einsicht der leitenden Kreise in die Bedeutung der Sonntagsfeier fehlen?

Seit man in der Gesellschaftslehre angefangen hat, religiöse Einrichtungen und Uebungen wie alte Vorurtheile zu behandeln oder wenigstens mit Mißtrauen anzusehen, müssen die Wahrheiten, welche den ehrwürdigen Traditionen der Religion zu Grund liegen, von den Vertretern anderer Wissenschaften sozusagen neuentdeckt und verkündigt werden. Ein solcher Prediger, zwar nicht der Religion, aber doch der Humanität hat uns nun den Dienst gethan, in klarer und bestimmter Begründung den Werth und die Nothwendigkeit der Sonntagsruhe nachzuweisen. Herr Niemeyer weiß als Arzt nicht nur aus medicinischen Theorien heraus sondern vermöge seines vielseitigen und langjährigen Verkehrs mit den verschiedensten Klassen der Gesellschaft, namentlich aber mit der Klasse der niedern Bediensteten und der Arbeiter, aus dem Leben heraus zu entwickeln, wo die Schäden unsrer Societät liegen. Der Titel seiner Schrift verheißt eine Beleuchtung der Sonntagsfeier nur aus dem Gesichtspunkt der Gesundheitslehre; in Wirklichkeit aber greift die Schrift viel weiter, indem sie die Verbindung der Hygieine mit der Volkswirthschaft aufweist und demnach die Bedeutung der Sonntagsruhe für die Erhaltung der Volkskraft und Gesundheit, mithin für einen

der gewichtigsten Faktoren des Nationalwohlstandes darlegt. Ja der Zusammenhang zwischen der Gesundheitslehre und der Volkswirthschaft ist ein so inniger, daß man unausweichlich zu der Conclusion gedrängt wird: Ist der Nachweis richtig geführt, daß die Sonntagsruhe nach 6 Arbeitstagen eine physiologische Nothwendigkeit und ein unabweisbares Bedürfniß für die körperliche Gesundheit ist, so folgt daraus erstens die sittliche Nothwendigkeit für die Gesellschaft, die menschenmörderische, Leib und Seele zerrüttende Sonntagsarbeit zu verhindern; und diese Pflicht fällt mit doppeltem Gewicht auf die Lenker der Staaten. Zweitens aber folgt, daß die Interessen der Volkswirthschaft selbst am besten wahrgenommen werden, wenn man allgemein zur Aufrechthaltung der Sonntagsruhe zurückkehrt. Denn die Schonung der Volkskraft und Gesundheit ersetzt den Ausfall an Arbeitszeit überreich, selbst wenn man die Sonntagsarbeit bei jenen Anstalten und Geschäften, deren Stillestehen am Sonntag für eine geschäftliche Unmöglichkeit gehalten wird, wie z. B. den Verkehrsanstalten, Hochöfen, Salinen, merklich einschränken würde.

Seinen Beweis nun aber hat Hr. N. erbracht, wie man ihn eben vom physiologischen und anthropologischen Standpunkt erbringen kann; es wird auch mit der nothwendigen Bestimmtheit darauf aufmerksam gemacht, daß man den Menschen nicht blos als einen Complex von Gliedmassen oder Organen betrachten dürfe, sondern als ein geistiges Wesen, dessen persönlich-moralisches Wohlbefinden nicht am wenigsten seinen Werth als Arbeitskraft und Glied des Ganzen mitbedingt und das nicht einzig nur von Luft und Wasser und sonstigen materiellen Existenzmitteln abhängt.

Ein rechter Schüler des Hippokrates vergißt das mens sana in corpore sano nicht.

Dennoch ist für uns der fragliche Beweis noch sehr unvollständig und ungenügend; er müßte auf dem Wege der psychologischen und der religiösen Betrachtung weiter geführt und ergänzt werden. Wir schätzen wie N. den Werth der Sonntagsruhe für die Restauration der körperlichen Organe und den Werth der für die Gesundheit so wichtigen Elemente, der frischen Luft, der Reinlichkeit u. s. w.; wir anerkennen die Bedeutung der geselligen Freude; wir schätzen noch mehr die Familienhaftigkeit und die Pflege des Familiensinnes und Familienlebens, und es gehört unsers Erachtens zu den beachtenswerthesten Punkten der vorliegenden Schrift, daß die Bedeutung der Sonntagsfeier für das Familienleben in ein helles Licht gesetzt und auf die Ueberschätzung des Vereinswesens, der Arbeiterbildungsvereine u. dgl. aufmerksam gemacht wird; aber in all dem liegt noch nicht der ganze und volle Segen der Sonntagsfeier. Derselbe liegt vielmehr darin, daß der Mensch sich seiner höhern Bestimmung bewußt wird, daß er in Gottesdienst und religiöser Erhebung sich als Bürger eines höhern Reiches fühlt, in welchem kein Unterschied gilt zwischen arm und reich, hoch und niedrig; daß er wieder sittlich gekräftigt wird, um seine irdischen Pflichten im rechten Geiste zu erfüllen, sein Loos als ein von Gott ihm beschiedenes zu tragen, die Leidenschaften in sich niederzudrücken und sich der gesellschaftlichen Ordnung mit dem Bewußtsein sittlicher Verantwortlichkeit einzufügen.

N. hat vom Humanitätsstandpunkt aus vortrefflich und mit warmem Gefühl nachgewiesen, wie die Sonntagsfeier auf die Moralität ebenso wie auf die körperliche Leistungsfähigkeit der arbeitenden Klassen wohlthätig einwirken könnte;

er hat ferner energisch dargethan, daß alle Surrogate für den regelmäßigen wöchentlichen Ruhetag, wie Abkürzung des Normalarbeitstages, die abendlichen Unterhaltungen bei fast nothwendigem Alkoholgenuß oder gar der „blaue Montag“, mehr schaden als nützen, namentlich in moralischer Hinsicht. Er macht sich endlich ein ganz artiges Bild zurecht von der rechten Sonntagsfeier auch in den gedrücktesten Klassen. Aber eines sagt er uns nicht, nämlich wie es zu machen sei, daß diejenigen, für welche eine humane Gesetzgebung hauptsächlich in dieser Beziehung Sorge zu tragen hätte, ihren Sonntag auch wirklich in der gewünschten Weise halten. Man kann wohl durch strengere Gesetze Sonntagsarbeit verhindern, die öffentlichen Uebertretungen bestrafen; man kann darüber wachen, daß die Gesetze nicht auf betrügerische Art umgangen werden, daß z. B. in Fabriken nicht der Sonntag sondern der Feierabend des Samstags für Reinigung der Maschinen u. dgl. bestimmt würde; man kann gegen solche Art der öffentlichen Lustbarkeit, welche dem Sonntag den Charakter der Weihe und Feierlichkeit raubt, einschreiten. Ja Ref. würde sich viel eher mit einer an englisch-amerikanischen Rigorismus angrenzenden Strenge der Sonntagsfeier befreunden können, als mit der fast totalen Ungebundenheit und polizeilichen Indolenz, welche anderwärts obwaltet und aus welcher so viele Entheiligungen, Excesse und Skandale aller Art hervorgehen, die den Tag des Herrn zum Tag des Fluches machen um der Sünden willen, welche an ihm geschehen. Wie gesagt, die Polizei könnte da vieles thun, aber die Hauptsache zu bewirken ist sie unmächtig, sie kann nicht machen, daß der Sonntag wirklich gefeiert, geheiligt werde. Auch die englisch-amerikanische Polizei könnte die Sonntagsfeier im puritanischen Sinne nicht neu

einführen, nicht einmal die bestehende erhalten, wenn sie nicht schon in die Sitte des Volkes übergegangen wäre; und die Sitte selbst würde nicht Bestand haben, wenn sie nicht von der Religion getragen und erhalten würde. Wir acceptiren nun gerne, „daß just die Länder, welche durch strenge Sonntagsfeier berühmt sind, nämlich England und Amerika, uns Deutschen, die wir uns Wochen — und Sonntags quälen, an Wohlstand und Behaglichkeit weit überlegen sind", ebenso wie das Wort Macaulay's: „Wäre hier zu Lande seit 300 Jahren der Sonntag nicht als Ruhetag gefeiert, wäre an diesem Tage mit Hacken und Spaten, Hammer und Klöppel gearbeitet worden, wir wären ein weit ärmeres und weniger civilisirtes Volk". Wir sind auch mit N. der Ansicht, daß die Befreiung von der Sonntagsarbeit einen civilisirenden und bessernden Einfluß auf die arbeitenden Klassen ausüben könnte. Aber die rechte Sonntagsfeier setzt schon Moral voraus und diese muß in der Religion gegründet sein. Die religiöse Strenge der Puritaner hat die rigoristische Sonntagsfeier zum Gesetz gemacht, nicht umgekehrt hat ein strenges Polizeigesetz den religiösen Ernst erzeugt, der im Puritanismus zu Tage tritt.

Es ist nicht dieses Orts, den Punkt zu bezeichnen, wo unsere religiöse Anschauung sich von der puritanischen scheidet. Es sollte hier nur darauf aufmerksam gemacht werden, daß man gute Sitten nicht durch Gesetze, wohl aber gute Gesetze aus guten Sitten machen kann; und die wahren Freunde des Volkes werden doch wieder die Religion zu Hilfe nehmen müssen, weil nur aus einer reinen Religion reine und gute Sitten hervorgehen. Es ist immer dieselbe geheimnißvolle Wechselwirkung: die Erhaltung der rechten Ordnung in der

Natur wirkt sittigend auf den ganzen Menschen zurück; aber damit die rechte Ordnung bewahrt werde, muß der Mensch schon von sittlichen Antrieben bewegt werden; bloße Rücksichten der Nützlichkeit oder Zweckmäßigkeit bestimmen den innern Menschen nicht, sondern nur ein ernstes, auf Religion begründetes Pflichtgefühl.

Bleibt demnach die vorliegende Schrift für eine universellere Betrachtung einseitig und ungenügend, weil sie vom religiösen Moment so gut wie absieht und auch z. B. der mosaischen Gesetzgebung nicht nach allen Seiten hin gerecht wird, so verdient sie doch, für das was sie leistet und leisten will, die volle Aufmerksamkeit auch der Theologen, denen wir sie angelegentlich empfehlen möchten.

Linsenmann.

2.

Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkt oder **die mittelalterliche Christologie vom achten bis sechzenten Jahrhundert** von Dr. **Joseph Bach,** Professor und Universitätsprediger an der Ludwig-Maximilians-Universität München. I. Theil: **Die werdende Scholastik.** Wien 1873. Wilhelm Braumüller, K. K. Hof- und Universitätsbuchhändler. 6°. XVI u. S. 451. Desselben Werkes: II. Theil: **Anwendung der formalen Dialektik auf das Dogma von der Person Christi. — Reaktion der positiven Theologie.** Wien 1875. Wilhelm Braumüller. 6°. XVI u. S. 767.

Da weder der erste noch der zweite Band des obengenannten Werkes von Bach an die Redaktion der Quar-

talschrift zur Besprechung eingesandt wurde, war eine solche auch überhaupt nicht beabsichtigt und wenn wir nun dennoch in eine solche eintreten, so liegt die Veranlassung darin, daß sicherem Vernehmen nach die hochbedeutsame Schrift nur ganz geringen Absatz bisher gefunden und die Vollendung derselben aus diesem leidigen Grund ernstlich bedroht ist.

Wie schon aus dem Titel ersichtlich, beabsichtigt der Verfasser die Entwicklung des christologischen Dogmas von dem durch das sechste ökumenische Concil von Constantinopel (680) erfolgten Abschluß der Monotheleten-Streitigkeiten bis dahin zu verfolgen, wo „eine neue Weltära ihr Morgenlicht über das untergehende Mittelalter wirft." Da der Verfasser aber eine Dogmageschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkt, nicht eine Geschichte des Dogmas von der Person Christi schreiben wollte (hierüber unten), so erklärt es sich, wenn gleich im ersten Band neben den christologischen Fragen noch eine Reihe anderer dogmatischer Materien behandelt werden. Zunächst bespricht er die Lehre der griechischen Theologen, besonders ausführlich den Pseudo-Areopagiten, den Abt Maximus Confessor und Johannes von Damaskus, in einem weiteren Abschnitt behandelt er die Christusvorstellungen, wie sie bei Cädmon und andern für die Angelsachsen, in Heliand und Otfried's Christ für die Sachsen und Franken popularisirt worden sind. Sofort gibt er eine ausführliche Geschichte des Adoptianismus und seiner Gegner, nicht minder ausführlich werden die Abendmahlsstreitigkeiten des 8. und 9. Jahrhunderts (Paschasius Radbertus und seine Zeitgenossen) und in einem spätern Abschnitt die im 12. Jahrhundert an Berengars Auftreten sich anknüpfenden Streitigkeiten und Fragen über dasselbe Mysterium ebenso detaillirt behandelt. Ein längerer Abschnitt ist dem Gott-

schalkschen Streit, seinen Gegnern und Vertheidigern gewidmet. Endlich bespricht er auch das theologische System des Scotus-Erigena und die Anselmische Lehre über Freiheit, Sünde und Genugthuung.

Der zweite Band bespricht zunächst die wissenschaftlichen Hilfsmittel der Theologie des 12. Jahrhunderts, den Porphyrius und Boëthius, um sich dann zu den von B. so genannten „Dialektikern“ zu wenden, jenen Theologen nämlich, welche die von den obengenannten Schriftstellern überlieferte Aristotelische Schuldialektik ernstlich auf die christlichen Dogmen das von der Person Christi insonderheit anzuwenden versuchen, wie der Verfasser meint nicht ohne dem überlieferten Glaubensinhalt da und dort Gewalt anzuthun. Um die bekanntern Namen zu nennen, kommen hier Roscellin, Petrus Abälard (besonders ausführlich), Gilbert von Poitiers, Petrus Lombardus, Robert Puleyn u. a. zur Behandlung, indem zugleich die sofortige heftige Opposition eines Wilhelm von St. Thierry, Bernhard u. a. mitbesprochen wird. Aber die systematische Opposition, welche vom positiven Glaubensstandpunkt aus mit den Waffen derselben Dialektik deren Ueberschreitungen zurückweist, folgt nach. An ihrer Spitze stehen die Vertreter der „speculativen Systematik“, wie sie B. nennt, die Mystiker wie wir sie lieber mit den hergebrachten Namen bezeichnen: Rupert von Deutz und die großen Victoriner, Hugo, Richard und Walther von St. Victor. Unter dem vielleicht nicht ganz passenden Titel: „Geschichte des Adoptianismus des zwölften Jahrhunderts“ wird dann die Polemik Gerhochs von Reichersberg gegenüber der Christologie der Dialektiker erörtert, ein weiterer sehr weitläufiger Abschnitt behandelt dann die Theologie dieses bisher nur wenig bekannten großartig angelegten Mystikers

Gerhoch und seines gleichfalls fast unbekannten vortrefflichen Bruders Arno von Reichersberg. Ihr numittelbares Eingreifen in die Geschichte ihrer Zeit und ihre persönliche Einwirkung auf einzelne positive christologische Entscheidungen abend- und morgenländischer Synoden wird ebenso wie der bleibende dogmatische Werth ihrer Aufstellungen eingehend erörtert. Den Schluß des Bandes bildet eine nur skizzirte Geschichte der „Controverse über das Ausgehen des hl. Geistes." Ein allerdings dringend nothwendiges Sach- und Namenregister wird uns am Schluß des noch ausstehenden dritten Theils in Aussicht gestellt (II, S. X).

Ein reicher Stoff, wie schon diese kurze Uebersicht zeigt und dabei vom Verfasser mit ungewöhnlicher Erudition behandelt, wir haben offenbar eine Arbeit vieler Jahre vor uns. Die behandelten Gegenstände sind durchgängig aus den Quellen bearbeitet, für eine ziemliche Reihe von Theologen und Schriften, so namentlich für den wichtigen Abschnitt über Gerhoch und Arno von Reichersberg fußt der Verfasser auf noch ungedruckten Handschriften der Münchener, Klosterneuburger, Admonter, Lambacher, der Wiener Universitäts-Bibliothek und anderer. Aber auch die vorhandenen Vorarbeiten kennt er in seltener Vollständigkeit, selbst auf in Zeitschriften verstreute Aufsätze nimmt er kritische Beziehung und man ist erstaunt, bei Besprechung des Begriffs des himmlischen Raumes die freilich mehr nur angehängten Verweisungen auf die mathematischen und physiologischen Arbeiten von Geuß, Riemann und Wundt zu finden (II, 702), nur ein Beispiel der seltenen Belesenheit des Verfassers in scheinbar ganz entlegenen Gebieten. Und daneben die detaillirteste Kenntniß der patristischen Schriften wie der Scholastiker herab bis auf den Sprachgebrauch,

Beweis seines wahrhaft eisernen Fleißes. So gelang es dem Verfasser, in manchen der von ihm behandelten Parthien neue Gedanken herauszustellen, auch wo er sich in wohlbekanntem Geleise bewegt wie z. B. in der Satisfactionslehre Anselms überrascht die Genauigkeit und Schärfe, mit der er das von Vorgängern Uebersehene herausstellt und in's rechte Licht setzt. Die ganze Arbeit durchweht ein — indeß milder apologetischer Grundzug namentlich gegenüber der Willkürlichkeit, mit der sich protestantische Dogmenhistoriker das überlieferte Material nach einem vorausgesetzten logischen Begriffsschema willkürlich zurechtgeschnitten haben. So tritt er denn namentlich dem Vorwurf des Eutychianismus, den man gegen die ganze Entwicklung der christologischen Lehre vom 6. allgemeinen Concil an erhoben hat, mit aller Schärfe entgegen, wobei er auch auf die früheren Väter zurückgreift und Ausdrücke wie *θεανδρικὴ ἐνέργεια, μία φύσις σεσαρκωμένη* nach Zusammenhang und Sprachgebrauch zu rechtfertigen sucht (I, 48, 49) und indem er Johannes von Damaskus gegen die Vorwürfe von Baur und Dorner auf Rückfall in Monophysitismus vertheidigt (I, 62), trifft er unseres Erachtens zugleich auch den richtigen Punkt in der Auffassung des Papstes Honorius (I, 62): „Da in Christo nur Ein Wollender, weil Eine Person ist, so ist der Wille ein doppelter, der Akt des bestimmten Wollens ist Einer, eben der Akt der Einen Person des Wollenden, welcher nach beiden Naturen will. Da nun in der Person Christi kein Gegensatz oder Widerspruch zu denken ist, so ist auch kein Widerspruch in dem Akte der Bethätigung des doppelten Willens, welcher Akt eben das gottmenschliche Wollen ist" (vgl. auch I, 6⁵/₆). Weiterhin stellt B. gegenüber protestantischer Befehdung die Perennität der katholischen Abendmahlslehre fest, zeigt wie

kein einziger katholischer Schriftsteller der Vergangenheit im Sinn der Modernen ein „Symbol“ ohne Inhalt kennt, neu sind hier namentlich die Ausführungen über den Sinn des σῶμα πνευματικόν oder schlechtweg πνεῦμα in seiner Anwendung auf den Leib Christi im Abendmahl (II, 624 f. u. o.). Die Ausführungen eines Rupert von Deutz, Gerhoch und Arno von Reichersberg eben über diesen pneumatischen, d. i. „über die niederen Zeit und Raumesgrenzen erhobenen“ Leib Christi hatten diese Männer lange Zeit auch bei katholischen Theologen in den Verdacht der Ubiquitätslehre gebracht, einen Verdacht, den die beiden letztgenannten Männer mit langer Unbekanntschaft büßen mußten, da die Jesuiten sich wohl hüteten durch die Herausgabe ihrer Werke den lutherischen Gegnern Waffen in die Hand zu drücken (II, 740 f.). Durch genaues Eingehen auf die diesbezüglichen Ausführungen der genannten Männer mit ihren tiefern dogmatischen Voraussetzungen gelang es B., sie vollständig von dem bisherigen Verdacht zu reinigen. Bei Gottschalk weist B. mit Recht auf die in seiner Lehre gelegene Leugnung der Realität der Sakramente und die ebendamit bedrohte Realität der sichtbaren Kirche als das bei seiner Beurtheilung maßgebende Hauptmoment hin (I, 239), Paschasius Radbertus wird in orthodoxem Sinne verstanden, indeß zugegeben, daß seine Lehre von vielen mißverstanden wurde (I, 181) und in diesem — verkehrten Sinn den Anlaß zu der Polemik Berengars gab. Letzterer gab nach B.'s Darstellung die Lehre von einer Verwandlung des Brotes und Weines in Christi Leib zu, aber mit Protest gegen des Paschasius Annahme einer eigentlichen Neuschaffung des Leibes Christi und verwahrte sich nur gegen „seine Präsenz quantum ad sensualitatem“, allein

sein Begriff einer „intellektuellen geistigen Gegenwart Christi“ drohte allerdings die wirkliche, reale Gegenwart selbst zu verflüchtigen (I, 364 ff. 406). Sehr verdienstvoll erscheint die Einleitung des zweiten Bands über die mangelhaften wissenschaftlichen Hilfsmittel der älteren Scholastik, über die Entstehung des Realismus und Nominalismus, welch letzterem B. einen ganz anderen, ja von Duns Scotus an weit überwiegenden Einfluß zuschreibt, als die Vertheidiger der Scholastik gewöhnlich zugeben wollen. Ganz besonders hoch müssen wir endlich das Verdienst B.'s anschlagen, daß er uns nicht bloß mit den berühmten fast vergessenen Mystikern Gerhoch und Arno von Reichersberg wieder bekannt gemacht (vgl. seine Abhandlung in der österr. Vierteljahrsschr. IV, 19 bis 118), sondern durch reichliche Auszüge aus ihren zum Theil noch ungedruckten Werken [1]) uns eine nähere Bekanntschaft mit diesen hochbedeutenden Männern ermöglicht hat. Durch die Revindication dieser deutschen Theologie hat er in die Dogmen- und Kirchengeschichte des 12. Jahrhunderts geradezu ein neues Blatt eingefügt, indem er uns nicht bloß in die tiefsinnige Mystik dieser Männer eingeführt, sondern auch die historische Bedeutung derselben erstmals mit evidenten Gründen verfochten hat (vgl. die gegen Reuter, Geschichte Alexanders III. u. a. unseres Erachtens nunmehr vollständig gelungene Rechtfertigung der Reichersberger Chronik mit ihren Nachrichten über das Concil von Sens 1164, den Brief Alexanders III. an Arno 2c. II, 720—722).

Dies einige Proben von dem Reichthum des hier gebotenen, im Ganzen gut gruppirten und überaus scharfsinnig

1) II, S. X: „Die Herausgabe eines Tomus anecdotum der vorzüglichsten handschriftlichen Quellen muß auf günstigere Umstände warten.“

behandelten Materials. Die Unparteilichkeit, mit welcher der Verfasser immer beide Partheien reden läßt, ist wahrhaft rühmenswerth und thut er sich hier und da in der Vertheidigung auch von ihm nicht getheilten Ansichten fast zu viel, sein Eifer alles möglichst tief zu fassen, hat ihn wie wir noch sehen werden ebenfalls nur zu weit geführt. Wir sehen hinein in den Kampf der Ideen und gewinnen damit ein wahres und zutreffendes Bild der Scholastik mit ihren Vorzügen und Schwächen. So wenig der Verfasser sein Lob am rechten Orte spart, so wenig verhehlt er die Gefahr des Rationalismus, welche beständig auch der scholastischen Wissenschaft „durch Uebertragung der gemeinen Logik auf die Mysterien“ (II, 391) nicht bloß drohte (II, 82 ff.); trotz derselben wissenschaftlichen Voraussetzungen und Hilfsmittel ein erbitterter Kampf der Geister, nicht bloß ein Abälard oder Gilbert von Poitiers auch ein Petrus Lombardus muß sich die exorbitantesten Angriffe auf seine Rechtgläubigkeit gefallen lassen und wie wenig auch der Gebrauch ein und desselben (lat.) Idioms vor Mißverständniß wie positivem Irrthum schützt, hat der Verfasser durch seine trefflichen Bemerkungen über den Fortschritt der lateinischen Sprache im Gebrauch der Theologen gerade in Benutzung der termini technici nachgewiesen (I, 156/7).

Durften wir im Bisherigen mit unserem Lobe nicht kargen, so mögen uns jetzt auch einige kritische Bemerkungen gestattet sein. Dieselben kehren sich einmal gegen die formelle Gestaltung des ganzen Werkes. Nicht das möchten wir ihm zum Vorwurfe machen, daß er bekannte und oft behandelte Gegenstände kürzer und knapper, wenig oder gar nicht gekannte bez. arg mißhandelte Schriftsteller in breiter Ausführlichkeit behandelte: des Verfassers Hinweis darauf,

daß er mit seiner Arbeit mehr nur eine „Lücke“ ausfülle, ein „Lückenbüßer“ sein wollte (II, 765), kann unsere Hochachtung vor seiner Selbstverleugnung nur steigern. Vielmehr scheint dem Ganzen ein rechtes Princip zu fehlen oder vielmehr das intendirte christologische Princip will sich nur gezwungen durchführen lassen. Der Hinweis auf die Leibniz'schen Monaden liegt nahe und wenn ein Dogma, so spiegelt allerdings das christologische alle andere dogmatischen Fragen wieder. Aber Fragen wie die über das Verhältniß von Glauben und Wissen, über den Prädestinationsstreit, die Erbsünde, unseres Erachtens auch über die Trinität, das Werk der Erlösung und selbst über die Eucharistie und die verklärte Leiblichkeit des Jenseits erscheinen der Lehre von der Person Christi zum Theil fast fremd, zum Theil stehen sie mit der letztern nur in einem losen Zusammenhang. Stellt man sich nun freilich auf den Standpunkt der in unserem Werk behandelten Mystiker und damit auch des Verfassers selbst, so wird die Sachlage etwas anderes, aber wie der Verfasser selbst hervorhebt, selbst ein hl. Anselm läßt das juridische Moment einseitig in der Erlösungslehre vortreten (II, 646) und den andern Dialektikern wird der Mangel der christologischen Betrachtungsweise in ihrer Theologie gerade zum Vorwurfe gemacht. Dagegen dem Verfasser erweitert sich der Sinn des Christologischen bis dahin, daß er von einem „christologischen Charakter der Erkenntnißtheorie“ (II, 94) redet, wie er sich denn überhaupt niemals prinzipiell über das Verhältniß der von ihm behandelten Materien zu dem vorausgesetzten „christologischen Princip“ ausspricht. Das scheint uns ein Fehler zu sein, so sehr wir auch anerkennen, daß die dankenswerthen Ausführungen selber uns mit demselben versöhnen lassen.

Fassen wir nunmehr die christologische Auffassung des Verfassers selbst in's Auge, wie er sie im Anschluß insbesondere an die früher genannten Mystiker sich festgestellt. Mit Gerhoch denkt er sich Christus bezüglich der Menschen-Natur Gott immer unterworfen, „aber in Folge der Verklärung in der göttlichen Person hat auch diese Natur die gleiche Würde. Ehre und Herrschaft mit dem Vater, wohlverstanden als concreter Theil der Hypostase gedacht“ (II, 445). Somit ist in Christo der Mensch wirklich Gott, der Mensch Christus nicht bloß zu verehren, sondern anzubeten und wie die Folgerungen und Formeln alle lauten. Das ist der „concrete“ Standpunkt der Christologie, wie ihn B. bezeichnet, wobei der Nachdruck auf die Einheit der Person fällt, vermöge der Ein und derselbe Logos von Ewigkeit her Träger und Subjekt der göttlichen Natur ist, in der Zeit aber auch Träger und Subjekt der menschlichen Natur geworden ist. Die naheliegende Opposition, die sich namentlich an den Namen Petrus Lombardus mit seiner Behauptung: Gott könne nichts geworden sein (Nihilianismus) knüpft, bezeichnet und bekämpft nun B. fortwährend als Rückfall in den Adoptianismus und will denselben durch die Bemühungen der Reichensberger Pröbste auch kirchlich censurirt wissen. Freilich muß B. zugestehen, daß mit Duns Scotus die scholastische Theologie wieder in den alten Fehler der „abstrakten“ Behandlung der christologischen Frage zurückgefallen und diese verfeinerte Form des Nestorianismus sich bis auf Vasquez, Suarez und eine ganze Reihe von Neuscholastikern namentlich aus dem Jesuitenorden erstreckt — der Neueren ganz zu geschweigen. Das mag ihm ein Fingerzeig sein, daß Alexander III. trotz der stürmischen Anklagen gegen die „neuen Juden“, die an der Zweiheit

der Naturen festhaltend von einer Vergottung bez. Anbetung der Menschheit Christi als Eutychianismus nichts wissen wollen, mit Recht keinen Entscheid geben wollte, die Theologen vielmehr gerne zur Ruhe gewiesen hätte, „weil aus derartigen spitzfindigen Fragen für die Kirche kein großer Vortheil zu erwarten sei, das unwissende Volk aber auf Irrwege geführt werde“ (II, 717). Es ist eben immer die alte Schwierigkeit: die Betonung der Zweiheit der Naturen scheint der Einheit der Person zu nahe zu treten, die Betonung der Einheit der Person scheint der Zweiheit der Naturen bez. der Realität der menschlichen Natur Abbruch zu thun. Geht man von der annehmenden göttlichen Person aus, so verfällt für unser Denken die menschliche Natur immer der Gefahr, zum bloßen Werkzeug, zur bloßen Erscheinungs- und Offenbarungsweise des immanenten Logos herabzusinken und es macht keinen wesentlichen Unterschied, ob man mit den Dialektikern die Menschheit als bloßen habitus des Logos faßt, diesen zu jener nur ein Relationsverhältniß einnehmen läßt, oder mit den Mystikern von einer natürlichen Prädisposition der menschlichen Natur zu ihrer Aufnahme in die Person des Logos redet. Mit letzterem Begriff wissen wir trotz aller Lobpreisungen (II, 673) unseres Verfassers gar nichts anzufangen, jedenfalls so wie so bleibt der Handelnde, Leidende, Thuende der Logos. So erklären sich die Vorwürfe protestantischer Dogmenhistoriker über Eutychianismus und Doketismus der Theologen, sie treffen aber nicht die Theologen, sondern das Dogma selber, das als das unergründlichste aller Mysterien unserem Begreifen sich fast ganz spröd gegenüberstellt. Wie Anselm sagt, bekommen wir nach dem gewöhnlichen Begriff von Person in Christo zwei Personen, nämlich die Person des Logos und

die des Menschen „sed non ita est", es ist nur Eine Person in zwei Naturen (II, 36) und eben das glauben aber begreifen wir nicht. Der Verfasser aber hat sich in seiner im übrigen sehr erklärlichen Begeisterung für die Mystiker und ihre Vorläufer, so besonders den hl. Hilarius und die Väter aus der Alexandrinischen Schule, vielleicht zu rasch zu der Meinung hinreißen lassen, als ob wir in ihren Lösungsversuchen eine wirkliche Lösung des unergründlichen christologischen Problemes vor uns hätten, jedenfalls erscheint er bei der Beurtheilung ihrer Gegner als Adoptianer — allzusehr von ihrem Partei-Standpunkt beherrscht. Es ist ein kühner Gedanke, Stellen wie Joh. 14, 28 (der Vater ist größer als ich) frischweg nur auf die Knechtsgestalt des Menschgewordenen zu beziehen, nachher aber ihre Geltung wenigstens von der concreten Person Christi zu bestreiten, (II, 659), oder in derselben bloß die Andeutung zu finden, daß der Sohn nur dem Princip und Ausgang gemäß geringer als der Vater, seiner Substanz nach aber dem Vater gleich sei (II, 693), aber wir zweifeln, ob er mit dieser Interpretation den modernen protestantischen Christologen ihre subordinatianischen Zweifel ausreden wird und wir zweifeln auch, ob den „Dialektikern" wie der Masse spätscholastischer Theologen ihre vorsichtige Zurückhaltung als versteckter Adoptionismus angerechnet werden darf. Die zögernde Haltung der kirchlichen Auctoritäten (II, 727 ff.) und der praktische Mißerfolg der scheinbaren Entscheidungen des dritten (II, 730 ff.) und vierten Lateranconcils (II, 732 ff.), über deren Auslegung sich Thomisten und Scotisten nie einigen konnten, beweist am Besten, daß diese Controversen an einem Punkt angelangt waren, wo das

wechselseitige Mißverständniß eben nur die Grenzen unseres dogmatischen Verständnisses überhaupt ausweist.

Wie bescheiden uns den Vorwurf des Verfassers hören zu müssen, daß der Kritiker eben selber auf dem abstrakten Standpunkt der Dialektiker stehe, an der unnatürlichen Spannung der Gegensätze von Gott und Mensch, Transcendenz und Immanenz, Ewigkeit und Zeitlichkeit festhalte (II, 68) und wir sind weit entfernt, den dogmatischen Standpunkt des Verfassers selbst damit bemängeln zu wollen, daß wir auf die Mängel einer immerhin berechtigten Lehrweise und die relative Berechtigung ihrer wissenschaftlichen Bekämpfung aufmerksam machen. Der geistvoll und tief angelegte Verfasser hat sich von den ihm geistesverwandten tiefsinnigen Mystikern zu einer sehr natürlichen Vorliebe für sie und zu einer gewissen Entfremdung gegen die kalte, überall scheidende und trennende, vielfach haarspaltende Dialektik hinreißen lassen. Wenn man auch nur einige der von ihm selbst gebotenen Auszüge aus den tieffrommen, wahrhaft poetisch angehauchten Vätern liest, so z. B. namentlich über das verklärte Jenseits und sein wundersames Hereinragen in's Diesseits, über die Liebe als das himmlische Gravitationsgesetz, über die „Erhebung des Leibes in den Geist und des Geistes in Gott als sein Centrum ohne Vernichtung des Selbst oder der Natur des Selbst" (II, 632), Gedanken die sich dem Besten in der späteren Mystik anreihen, so wird diese Vorliebe des Verfassers doppelt erklärlich. So wenn er z. B. über Rupert von Deutz schreibt: „Ueberall wo er commentirend die hl. Schriften durchblättert oder den Cultus der Kirche nach den verschiedenen Beziehungen und seinen liturgischen Weisen beschreibt, zielt er auf die Einheit und den Mittelpunkt der christlichen Weltan-

schauung: der Eckstein Christus, der Mittler alles Daseins und der Zielpunkt der Weltgeschichte, von welchem sein Herz in Liebe überquillt, auf den er all sein Hoffen und seine Sehnsucht setzt, dessen Lichtgestalt durch all die trüben Schatten des Erdenlebens und der Geschichte vor seinem Geistesauge durchleuchtet. . . . Wir begegnen hier nicht selten der tiefsten Innigkeit eines reichen christlichen Geistes, der aus dem Elende des irdischen Daseins in die Fülle göttlichen Lebens zu fliehen weiß, dessen ewige Gesetze er erforscht und den Menschenkindern als Gesetz ewiger Liebe verkündet" (II, 244). Schön und wahr, aber dieses gläubige „contemplative Schauen" und Zusammenschauen ist nicht die Aufgabe der unterscheidenden Wissenschaft, von der transscendentalen Ueberräumlichkeit und Ueberzeitlichkeit des Leibes wissen wir nichts als eben nur die Worte und wie sehr auch der Begriff des „pneumatischen Leibes" alle Schwierigkeiten der Abendmahlslehre mit einem Schlage zu heben scheint, die Scholastik hat sich — und das mit Recht — nicht mit der bloß negativen Erkenntniß begnügt, daß „die menschliche Natur vergeistet sei", „Herrschermacht über Zeit und Raum besitze", „ohne Raum, ohne Quantität und Qualität im gewöhnlichen Sinne sei" (II, 301), sondern gerade unter „Anwendung der Kategorien des Porphyrius" (II, 381) zwischen Substanz und Accidentien, der natürlichen und der substantiellen Präsenz des Leibes Christi genau unterschieden.

Wir haben schon bemerkt, daß der Verfasser den Begriff Christologie und christologisch in einem viel weiteren als dem herkömmlichen Sinn genommen — und dies wiederum auf Grund seiner eigenthümlichen, aus den griechischen Vätern und Mystikern geschöpften Anschauung über Christi Person und Werk. Er bewegt sich in der Darlegung und Aus-

führung dieser Idee gern in kühnen Bildern und in einer metaphorischen Ausdrucksweise, die selbst wieder der Interpretation bedarf. Haben wir den Verfasser recht verstanden, so ist sein Gedankengang etwa dieser. Die ganze Schöpfung ist von Anfang an auf die Incarnation des Logos und ihre Verklärung durch den incarnirten Gott menschen angelegt. Durch die Sünde wurde die erste Schöpfung nicht bloß ethisch, sondern auch physisch verderbt, daher sie einer physischen und ethischen Erneuerung bedarf. Darum wird der Gott mensch als zweiter Adam in das menschliche Geschlecht äußerlich eingefügt, in ihm wird die menschliche Natur Fleisch Gottes, so ist die menschliche Natur Gott eingegliedert. Mit dem Gottmenschen muß nun jedes einzelne Glied in einen nicht minder innigen Contakt treten als wir durch den Naturverband mit dem ersten sündigen Adam verbunden sind: objektive werden wir durch die Sakramente namentlich die Taufe und Eucharistie in lebendige Beziehung zum Gott menschen gebracht. Das hier in uns angelegte und genährte von dem Gott menschen Christo durch den hl. Geist mittelst seiner Kirche übermittelte übernatürliche Leben actualisirt sich in uns ethisch durch Glaube, Hoffnung und Liebe und vollendet sich physisch in der hier angelegten, drüben sich vollendenden Verklärung. So werden wir durch Vermittlung des Gottmenschen mit und in ihm selbst vergottet.

Wir fürchten fast den Vorwurf einer „rationalistischen" Interpretation dieser Ideen des Verfassers hören zu müssen und in der That liebt der Verfasser wie bemerkt eine weit kühnere Bildersprache, die freilich von ihm selber in der kühleren Erklärung wenigstens zum Theil desavouirt werden muß. So ist ihm natürlich die Sünde nicht wie er sich einmal ausgedrückt „widernatürliche Naturbestimmtheit" (II,

85), man darf es nicht ganz wörtlich nehmen, wenn er der Abälard'schen Lehre von der Sünde den Vorwurf macht, „ihm bleibe die menschliche Natur immer als eine bei der Sünde nicht betheiligte also gute" stehen (ebendas.), denn er selbst drückt sich später dahin genauer aus: „Die traurigen Folgen (!) der Sünde offenbaren sich als zerstörende Mächte in der Geschichte ebenso wie in Geistes- und Naturleben, beide Gebiete zu trennen ist leere Abstraction." So wird der Gedanke wenigstens erträglich. Wenn an Honorius von Autun gerühmt wird, daß er die Incarnation als einen „kosmischen Prozeß, eine Einigung der getrennten Sphären der kosmischen Ordnung" (II, 304) gefaßt habe, so darf man keinen neuen Gnosticismus hinter der gnostischen Ausdrucksweise suchen, vielmehr ist damit die in dem Gottmenschen Christo begonnene Erneuerung der Menschheit zu denken, die ethisch-physisch (in der Verklärung) wirkt und endgiltig im Menschen den ganzen Kosmos umfassen soll. Unzähligemal kehrt die Wendung, daß wir in „physisch-organischen" Zusammenhang mit Christo zu treten haben er der zweite Adam im eigentlichen Sinne der „Naturgrund der Kirche" (II, 519) sei, aber auch dies bezieht sich zunächst auf die Annahme unserer Natur (Christus durch den Naturverband unser Lebensgrund II, 253) und auf die in der Kirche mittelst der Sakramente uns ertheilte „Neubelebung der Geisteskräfte" (II, 363). Diese selbst wird von ihm als „Uebernatur" (I, 36 u. II, 359 Ueberschrift von § 20: „Natur und Uebernatur", die im Context des Ven unseres Erachtens nicht motivirt erscheint), als „physische Disposition der geistigen Kräfte" (II, 104), „physisch-geistige Lebensenergie" (II, 107) bezeichnet, es wird von einer „Physiologie der Gnade" (I, 120) geredet u. s. f., aber

damit gemeint ist die Mittheilung der zur Erreichung des übernatürlichen Endziels nöthigen Erlösungsgnade. Diese Gnade wird nach griechischen Vätern als eine „übernatürliche Potenz" gefaßt, die nach der Speculation derselben nur die „Verwirklichung einer entsprechenden Natur (φύσις, οὐσία) ist" (I, 36). Wie die Erlösung zunächst (in der Incarnation) eine physische ist, so wirken auch die Sakramente realphysisch und ethisch zugleich (II, 277), ja sogar „vorerst auf unsere ungeordnete kranke Natur heilend und restaurirend" (II, 93), wie es scheint theils mit Bezug auf die künftige leibliche Verklärung, theils wegen des übernatürlichen Charakters der uns mittelst derselben mitgetheilten Gnade u. s. f. Christus als das gottmenschliche Haupt der Kirche soll unmittelbar alles neue geistige und physische Leben in den durch die Taufe mit ihm in organisch-physischen Zusammenhang Getretenen wirken, so daß der Verfasser die Kirche nicht oft genug als den mystischen Leib Christi ja sogar einmal als „den wirklichen Leib Christi" bezeichnet (II, 363), aber die Vermittlung aller Gnade durch den hl. Geist ist nicht vergessen (II, 358), so gerade auch in der angeführten scheinbar alles Maß übersteigenden Stelle: „Die Kirche ist der wirkliche Leib Christi und Christus steht zu uns in dem Lebensverhältniß des Organismus, des Hauptes zu den Gliedern. Alle Gnadenwirkungen des hl. Geistes auf die Menschheit sind eben der fortwirkende Lebensverkehr des Hauptes auf die Glieder (II, 363)".

Wir sehen, wir begegnen hier derselben „tieferen" Behandlung der Gnadenlehre, die uns auch von anderwärts als die allem Rationalismus und Intellectualismus prinzipiell entgegengesetzte gerühmt wird. In That und Wahrheit aber

haben wir nur eine einseitige Anwendung der Kategorien des Naturlebens auf das neue sittliche Leben des Menschen vor uns. Diese Analogie läßt sich nun wohl insoweit anwenden, als die durch die Gnade uns vermittelte ethische Kraft unseren Geistesvermögen eine deren natürliche Kraft überbietende Leistungsfähigkeit übermittelt, weiteres aber leistet sie nicht nur nicht, sondern führt von der Wahrheit eher ab. Denn das auf Grund der Gnadenverleihung in uns erweckte neue Leben ist ja ganz und gar an unsere Mitwirkung und Selbstbestimmung gebunden, also in allweg nicht physische sondern ethische Lebensbethätigung. Das wird nun von der Seite, die hier gemeint ist, auch in keiner Weise bestritten, man verwahrt sich vielmehr überall auf's Feierlichste gegen jede Confundirung dieser Ansicht mit der gnostischen oder mystisch-lutherischen: dann sieht man aber auch nicht ein, warum man die abendländische wesentlich Augustinische Fassung der Gnadenlehre zu Gunsten der mystisch-unklaren Ausdrucks- und Darstellungsweise namentlich des Pseudodionysius verlassen und aufgeben soll. Offenbar hat Dionysius die der neuplatonischen Philosophie eigene physische oder physikalische Auffassungsweise des Guten auf die Lehre von der christlichen Gnade (nicht ohne die nöthigen Reserven) übertragen und die hohe Auctorität des vermeinten Apostelschülers erklärt uns seinen Einfluß auf die Darstellung der Scholastik, aber immer so, daß der fortwirkende Augustinische Einfluß die kühne Bilderſprache des Orientalen dämpfte. Man vgl. z. B. die Darstellung der Gnadenlehre, wie sie Hugo von St. Viktor (II, 310) gibt, mit der Areopagitischen oder auch mit der Ausdrucksweise unseres Verfassers, die selbst wo sie sich an die in den Anmerkungen verzeichneten Lineamente hält doch eine tiefere Schattirung

des Ausdrucks anzubringen liebt, ein Beweis für das Gesuchte und Outrirte in der Durchführung der einmal beliebten Analogie. Unter der Vergottung, der Antheilnahme an göttlicher Natur ist eben für diese Zeit doch vorwiegend wo nicht ausschließlich die ethische Aehnlichkeit mit Gott zu verstehen, daß wir „vollkommen werden“ gleich dem der „allein gut“ i st.

In einer künftigen „Physiologie der Gnade“ können wir also nichts anders sehen als etwa in einer „Anatomie und Physiologie des socialen Körpers“, wie sie jetzt auch geschrieben wird: eine vielleicht geistreich und tiefsinnig durchgeführte Analogie, die nur den Fehler hat, daß sie von Haus aus dem zu erklärenden Gegenstand wildfremd gegenüber steht. Das Gerede von Rationalismus und Intellectualismus wird uns nicht irre machen. Was B. einmal den protestantischen Bearbeitern der Abendmahlslehre vorwirft, daß sie „fleischlich“ immer gleich „wirklich“ nehmen, folglich jeden Vater und Theologen, der die „fleischliche Gegenwart“ Christi im Abendmahle abweist, auch die „wirkliche Gegenwart“ verwerfen lassen (II, 291), ließe sich auch gegen jene katholischen Theologen kehren, die „physisch“ und „real“ identificiren und deßwegen, wo sie eine physische Gnaden- und Sakramentenlehre abgewiesen finden, sofort Verdacht schöpfen, ob dann nicht jede reale Wirkung der Gnade und der Sakramente geleugnet werde.

Indeß der Vorwurf auf Intellectualismus ꝛc. im Munde unseres Verfassers hat noch einen anderen Sinn. Er meint, die gewöhnlichen Theologen übersehen in der Gnaden- und Rechtfertigungslehre viel zu sehr die in der Gnade und Rechtfertigung sich manifestirende unmittelbare Thätigkeit des Gottmenschen als des Hauptes der Kirche gegenüber den

Gliedern derselben: man trenne die Gnade vom Gottmenschen, der seine Lebenskraft in die Glieder der von ihm angenommenen Menschheit mittelst der Sakramente eingieße, vergessen zu sehr den Gottmenschen, der durch die Conduktoren der Sakramente der Menschheit zugleich und in Einem physische und ethische Lebenskraft, „eine neue gottmenschliche Energie“ vermittle. Auch hier wollen wir nicht gegen die Vorstellung des Verfassers selbst rechten, sondern nur gegen seine Polemik mit den Theologen. Er hat offenbar übersehen, daß selbst das Tridentinum der trennenden und unterscheidenden Thätigkeit der Theologen durch die Unterscheidung der mannigfaltigen causae justificationis nostrae seinen Beifall zu erkennen gegeben hat. Die einseitig „spiritualistische“ Auffassung der Gnade gilt von der Bestimmung des Concils, wenn es dabei nichts vom Gottmenschen erwähnt, sondern einfach sagt: Unica causa formalis justificationis nostrae justitia Dei est, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit etc., das Concil von Trient ist es, welches ganz nüchtern die Taufe als causa instrumentalis der Rechtfertigung bezeichnet u. s. f. Man wird uns entgegenhalten, daß hier und anderwärts nur Eine Bedeutung der Gnade und des Sakramentes zum Ausdruck gebracht sei, anderwärts finde sich die nöthige Ergänzung: nun wohl, aber eben wie uns scheint ist es die Hauptbedeutung, die hervorgehoben ist, ist der Gesichtspunkt gewählt, der als der maßgebende und über- nicht untergeordnete anzusehen ist. Auch will uns die Vorstellung des Verfassers von der physischen Seite an der Wirksamkeit der Sakramente selber gar nicht recht befriedigen. Es soll einmal die Vorstellung, daß wir durch die Taufe mittelst des mystischen Körpers Christi ihm dem Gottmen-

des Ausdrucks anzubringen liebt, ein Beweis für das Gesuchte und Outrirte in der Durchführung der einmal beliebten Analogie. Unter der Vergottung, der Antheilnahme an göttlicher Natur ist eben für diese Zeit doch vorwiegend wo nicht ausschließlich die ethische Aehnlichkeit mit Gott zu verstehen, daß wir „vollkommen werden“ gleich dem der „allein gut“ ist.

In einer künftigen „Physiologie der Gnade“ können wir also nichts anders sehen als etwa in einer „Anatomie und Physiologie des socialen Körpers“, wie sie jetzt auch geschrieben wird: eine vielleicht geistreich und tiefsinnig durchgeführte Analogie, die nur den Fehler hat, daß sie von Haus aus dem zu erklärenden Gegenstand wildfremd gegenüber steht. Das Gerede von Rationalismus und Intellectualismus wird uns nicht irre machen. Was B. einmal den protestantischen Bearbeitern der Abendmahlslehre vorwirft, daß sie „fleischlich“ immer gleich „wirklich“ nehmen, folglich jeden Vater und Theologen, der die „fleischliche Gegenwart“ Christi im Abendmahle abweist, auch die „wirkliche Gegenwart“ verwerfen lassen (II, 291), ließe sich auch gegen jene katholischen Theologen kehren, die „physisch“ und „real“ identificiren und deßwegen, wo sie eine physische Gnaden- und Sakramentenlehre abgewiesen finden, sofort Verdacht schöpfen, ob dann nicht jede reale Wirkung der Gnade und der Sakramente geleugnet werde.

Indeß der Vorwurf auf Intellectualismus ꝛc. im Munde unseres Verfassers hat noch einen anderen Sinn. Er meint, die gewöhnlichen Theologen übersehen in der Gnaden- und Rechtfertigungslehre viel zu sehr die in der Gnade und Rechtfertigung sich manifestirende unmittelbare Thätigkeit des Gottmenschen als des Hauptes der Kirche gegenüber den

Gliedern derselben: man trenne die Gnade vom Gottmenschen, der seine Lebenskraft in die Glieder der von ihm angenommenen Menschheit mittelst der Sakramente eingieße, vergessen zu sehr den Gott menschen, der durch die Conduktoren der Sakramente der Menschheit zugleich und in Einem physische und ethische Lebenskraft, „eine neue gottmenschliche Energie“ vermittle. Auch hier wollen wir nicht gegen die Vorstellung des Verfassers selbst rechten, sondern nur gegen seine Polemik mit den Theologen. Er hat offenbar übersehen, daß selbst das Tridentinum der trennenden und unterscheidenden Thätigkeit der Theologen durch die Unterscheidung der mannigfaltigen causae justificationis nostrae seinen Beifall zu erkennen gegeben hat. Die einseitig „spiritualistische“ Auffassung der Gnade gilt von der Bestimmung des Concils, wenn es dabei nichts vom Gottmenschen erwähnt, sondern einfach sagt: Unica causa formalis justificationis nostrae justitia Dei est, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit etc., das Concil von Trient ist es, welches ganz nüchtern die Taufe als causa instrumentalis der Rechtfertigung bezeichnet u. s. f. Man wird uns entgegenhalten, daß hier und anderwärts nur Eine Bedeutung der Gnade und des Sakramentes zum Ausdruck gebracht sei, anderwärts finde sich die nöthige Ergänzung: nun wohl, aber eben wie uns scheint ist es die Hauptbedeutung, die hervorgehoben ist, ist der Gesichtspunkt gewählt, der als der maßgebende und über- nicht untergeordnete anzusehen ist. Auch will uns die Vorstellung des Verfassers von der physischen Seite an der Wirksamkeit der Sakramente selber gar nicht recht befriedigen. Es soll einmal die Vorstellung, daß wir durch die Taufe mittelst des mystischen Körpers Christi ihm dem Gottmen-

schen selbst als dem neuen Lebensprincip eingegliedert werden, als die tiefere gelten gegenüber der rein juridischen Betrachtungsweise, daß wir durch die Taufe das Anrecht auf alle Gnaden und Gaben Christi erhalten. Wodurch unterscheidet sich nun die Taufe von der Eucharistie? Gerade die charakteristische Eigenthümlichkeit der Eucharistie, daß wir durch dieselbe mit dem Leib Christi in unmittelbaren Contact treten, ist nach der Vorstellung des Verfassers schon innerhalb der Taufe anticipirt. Und wodurch soll sich nun überhaupt die Eucharistie und die übrigen Sakramente unterscheiden, wenn auch in diesen der Gott m e n s ch unmittelbar wirkt? Die hier drohende Gefahr, der Luther in seiner Ubiquitätslehre erlag, wollen wir nur andeuten und an die nahe Berührung dieser Gedanken mit denen lutherischer Mystiker erinnnern. Und was nun noch die physische Wirkung der Sakramente betrifft, in dem Sinn, daß die letzteren in uns den Keim der Verklärung wirken: so scheint uns übersehen zu sein, daß diese leibliche Wirkungen der Erlösung für die Regel als Folge und Wirkung der Heiligung im Diesseits — erst in's Jenseits fallen, hier nur ausnahmsweise in der Form von gratis gratiae datae zur Erscheinung kommen. Der „Geistleib" selbst oder wie der Verfasser nach F r i e s sich einmal ausdrückt: „die aus Erdgeist gebildete Wesenheit des Menschenleibes", die im Diesseits verborgen, im Jenseits offenkundig werden soll, ist eine kühne Vermuthung, aber kein Nachweis jener Wirksamkeit. Auch drückt er sich selber anderwärts vorsichtiger aus, so z. B.: „Auch nach dem Tode ist die Idee der persönlichen Einheit des Leibes mit der Seele nicht aufgehoben. Das Wesen des irdischen Leibes d. h. die teleologische Bestimmung desselben zur Herstellung des einstigen Auferstehungsleibes wird auch in der

Auflösung der niederen Stoffe nicht zerstört — kraft der schöpferischen Macht und der mystischen Einheit desselben mit dem Leib Christi" (II, 633/4).

Man könnte uns des Unrechts zeihen, daß wir diese und andere Vorstellungen dem Verfasser und nicht den von ihm behandelten Mystikern zur Last legen, würde derselbe nicht jede Gelegenheit benutzen, seine Zustimmung zu diesen Ausführungen auszudrücken, ja geradezu die Aufforderung an die Theologen der Gegenwart stellen, auf Grund solch „tiefsinniger Ideen" eine neue „systematische christliche Philosophie" aufzubauen, „in welcher der Gottmensch lebendiger Mittelpunkt ist" (II, 511 vgl. 479, 559 u. ö.). Wie die Ausführung gegenüber dem Rationalismus, Spiritualismus und Pantheismus unserer Tage (II, 559) auszufallen hätte, ist nur sehr im allgemeinen angegeben (l. c. u. 479. 519), der der künftigen vom christologischen Princip aus arbeitenden Wissenschaft geschöpfte Name einer „christlichen Philosophie" ist uns für die Unklarheit des ganzen Gedankens ein hinlänglicher Beweis.

Diese kritischen Bemerkungen, die ja nur der Auffassung B.'s über die Bedeutung des von ihm Gebotenen für die dogmatische Wissenschaft gelten, vermögen indeß dem Werth der ganzen Leistung — aus früher angeführten Gründen — einen wesentlichen Abbruch nicht zu thun und wünschen wir von Herzen dem Werke vor allem den nöthigen Absatz beim theologischen Publikum. Es wäre für das katholische Deutschland wirklich beschämend, wenn diese bedeutende Leistung aus Mangel an Unterstützung wie schon so manche in neuerer Zeit stecken bleiben müßte und bei dem Interesse, das protestantischerseits seit Dezennien gerade für die christologische Frage herrscht, dürfen wir für B.'s Arbeit wegen ihres

historischen Werths auch von dieser Seite größere Aufmerksamkeit erhoffen.

Repetent Dr. phil. Knittel.

3.

Divi Thomae Aquinatis opera et praecepta quid valeant ad res ecclesiaticas politicas sociales. Commentatio literaria et critica. Pars prima. Scripsit **Nicolaus Thoemes,** Dr. phil. Berolini. Puttkammer et Mühlbrecht. 1875. 6° p. 150.

Unter diesem schwerverständlichen Titel, der p. 13 mit dem etwas deutlicheren Ausdruck Thomistica de ecclesia et republica doctrina socialis (eigentlich historia Thomisticae de ecclesia et reipublica doctrina socialis, eine Probe aus der hübschen Zahl der Druckfehler des Buchs) erklärt wird, veröffentlicht der Verfasser eine thomistische Studie mit folgendem kunterbuntem Inhalt. Zunächst belegt Th. die Auctorität des hl. Thomas durch eine zahllose Reihe alter und neuer, kirchlicher und profaner Zeugnisse, die übrigens ziemlich allgemein bekannt sind und die er später (p. 91. 92. 102. 104) nur benutzt, um eine etwas spitze Kritik an Thomas auszuüben. Dann wird die Literatur über den hl. Thomas im allgemeinen und für die Staatslehre im Besondern besprochen, zum Theil recht weitschweifig, aber soviel wir sehen ziemlich vollständig und mit zutreffender Kritik. Sofort behandelt er gegenüber dem Leichtsinn der meisten Arbeiten über Thomas die Frage nach den Quellen kritisch

nach Erhard und Quétif. Auch dieser Theil hat das Verdienst wieder darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß man aus den Commentaren des hl. Thomas zu Aristoteles nicht dessen eigene Lehre erschließen darf, daß sein Commentar zur Politik des Aristoteles nur bis etwa zur Hälfte des dritten Buchs von Thomas selber herrührt, endlich daß die Schrift de regimine principum zwar von Thomas herrührt, aber nur bis l. II. cp. 4. von ihm selbst ausgearbeitet ist. Ein fernerer Abschnitt belehrt uns über die verschiedenen Thomistischen Eintheilungen der Wissenschaft im allgemeinen und der Moral (unter die Th. die Socialwissenschaft unterordnet) im Besondern, worauf er aus des hl. Thomas Einleitung dessen Vorstellung über Bedeutung, Würde ꝛc. der Staatslehre hervorhebt. Nun wird vom Ziele des Menschen geredet speziell dem übernatürlichen, zu welchem sich das Diesseits nur wie das Mittel zum Zwecke verhalte. Hintennach hinkt ein Abschnitt de condicione naturae humanae, in welchem Th. sich über den Urstand, die Erbsünde und die Erlösungsgnade nach der Darstellung des hl. Thomas verbreitet. Ein fernerer Abschnitt de virtutibus behandelt die — der Ethik zufallende Pflichtenlehre, wie es scheint deßwegen herbeigezogen, weil (p. 71) Thomas als species der prudentia die prudentia regnativa und militaris anführt. Der folgende Excurs de legibus belehrt uns über die verschiedenen Eintheilungen der leges, wobei nur die Erklärung über die Nothwendigkeit der lex humana, deren Zweck bez. Toleranz gegen das Böse interessirt. Für die Dürftigkeit der Thomistischen Lehre entschädigt uns die angehängte arbor de origine juris et legum nach Gerson. Nunmehr wendet sich der Verfasser der Lehre von der Kirche und ihren Eigenschaften zu, deducirt nach S. Thomas die

Nothwendigkeit der Sakramente und findet gelegentlich des sacr. ordinis glücklich den Uebergang zur potestas ordinis et jurisdictionis. Zur Behandlung kommen jedoch nur — und dies sehr kurz — die Bischöfe und Erzbischöfe und ausführlicher der Papst, dessen Vollgewalt und Infallibilität Th. aus S. Thomas begründet. Weiter wird sein Dispensationsrecht bezüglich der Gelübde und des promissorischen Eides besprochen, ein Stück Ablaßlehre zum Besten gegeben, weiter eine durchaus unbedeutende Bemerkung über die Universitäten und deren Ordnung durch weltliche und geistliche Obrigkeit, endlich noch die Rechte des Papstes in weltlichen Dingen, speziell sein Absetzungs r e c h t gegenüber excommunicirten und zur Häresie a b g e f a l l e n e n Fürsten besprochen. Speziell wird bemerkt, daß er auch das Recht habe ungläubige (infideles) Könige abzusetzen, aber davon keinen Gebrauch mache bei denen, welche der Kirche nicht im Zeitlichen unterworfen sind ad scandalum evitandum. Ein letzter Abschnitt de bonis et reditibus ecclesiasticis beschäftigt sich neben andern kirchlichen Leistungen vorzugsweise mit dem Zehnten, weiter wird das „Vasallen“verhältniß der Könige zum Papste durch die Zeitlage erklärt: einst Gegner Christi sind die Könige jetzt seine Knechte geworden.

So wie die Arbeit vorliegt ist sie offenbar wie das Latein in dem sie geschrieben ungenießbar, auch die Kritik des Verf. erscheint uns durchaus oberflächlich, so wenn er von St. Thomas eine besondere Erörterung über das Recht und die Tragweite der kirchlichen Gesetzgebung erwartet (p. 47), seine naturrechtlichen Erörterungen von der Anwendung auf den christlichen Staat ausschließt (p. 72), ihm wegen der mangelnden prinzipiellen Behandlung des Verhältnisses von Kirchen- und Staatsgesetzen angesichts des seinerzeit brennen-

den Kirchenstreits Vorwürfe macht (p. 102), überhaupt seine Staatslehre überaus dürftig findet. Das konnte und durfte Th. vom hl. Thomas nicht erwarten, daß er in einer Zeit der dürftigsten Entwicklung des Staatsgedankens, wo der Staat eigentlich nur in der Summe mehr oder weniger selbstständiger Gemeinden und Communitäten bestand, seiner Zeit vorauseilend eine Staatslehre geschrieben habe, wie sie Aristoteles, der Hunderte von Staatsverfassungen historisch hatte erforschen können, liefern konnte. Und wenn — die Lehre vom Staat ist dem hl. Thomas nur ein Theil der Moral, für ihn nur soweit interessant, als sie für die Moraltheologie bestimmte Probleme stellt. Man täuscht sich also im vornherein, wenn man bei St. Thomas anderes als nur dürftige Andeutungen, Grundzüge, Prinzipien, eine und andere zufällig besprochene Einzelfrage aus der Lehre vom Staate suchen möchte. Hält es also Th. der Mühe für werth, sein Buch vollständig und zwar deutsch umzuarbeiten und zu vollenden, also wirklich die Lehre des hl. Thomas vom Staat und seinem Verhältniß zur Kirche zu behandeln, so müßte er dem Ganzen eine Einleitung vorausschicken über die Stellung der Staatslehre im Ganzen der Theologie des hl. Thomas und den von diesem mit der ganzen Scholastik eingenommenen prinzipiell theologischen Standpunkt. Sofort mag er nach den Andeutungen des hl. Thomas (die Texte wären unter die Anm. zu verweisen und nicht nach den Seiten der neuen Parma'er Ausgabe, sondern durchgängig nach Titel und Capitel der behandelten Schriften zu belegen) ausgehend von der Natur und Bestimmung des Menschen zum Gemeinschaftsleben die Nothwendigkeit des staatlichen Zusammenseins, dessen Grundformen ꝛc. nachweisen, es wäre der Zweck des Staates und das diesem entsprechende Gesetzgebungsrecht,

dessen Giltigkeit, Bedeutung und Umfang zu bestimmen und dann erst wäre Bezug zu nehmen auf das Verhältniß des Staates zur Kirche, der staatlichen zur kirchlichen Gesetzgebung, soweit sich überhaupt über diese Fragen direkt oder durch Schlüsse aus dem hl. Th. etwas ermitteln läßt. Daß es überall an Lücken nicht fehlen würde, dafür ist der Grund schon angegeben, das Ganze könnte sich überhaupt dann eher als Rechtsphilosophie oder Naturrecht oder Staatslehre im Geist und Sinn und nach den Prinzipien des hl. Thomas nennen. Ob es sich der Mühe verlohnt, ein solches Buch zu schreiben, mag Th. selbst entscheiden. Im Wesentlichen würden wir eben ein nach Aristoteles gearbeitetes, theologisch da und dort rectificirtes Naturrecht vom theologischen Gesichtspunkt aus bekommen, so nach Art der spät- und neuscholastischen Bücher über Naturrecht. Ein gar so großes namentlich praktisches Interesse (wie es von Sybel vermuthete, der den Verfasser seinerzeit zur Behandlung dieser Fragen ermunterte, vgl. p. 22 und ebenda Anm. 47) zumal für die Gegenwart können wir einer solchen Arbeit nicht vindiciren. Die Prinzipien, von welchen sich Thomas leiten läßt, sind die für die theologische Wissenschaft überhaupt maßgebenden und über diese Prinzipien ist ja ein Pactiren doch nicht möglich. Für Verhältnisse wie die gegenwärtigen sind die Ausführungen des hl. Thomas nicht berechnet und können nicht berechnet sein: er denkt nur an eine Zeit, wo die Könige die „Knechte Christi“ d. i. gläubige Katholiken sind, oder wo die Kirche wie in der ersten Zeit blutig verfolgt wurde. Für Verhältnisse, wie sie sich z. B. in Spanien für die unter Herrschaft der Saracenen lebenden Christen darstellten, stellt er sich auf den bereits berührten Standpunkt der praktischen Zweckmäßigkeit. Seine Andeutungen,

wie man um das größere Uebel zu vermeiden das Kleinere zulassen dürfe (p. 98, 103: ne impediretur utilitas multorum, ad pacem servandam 141: ad scandalum evitandum) sind ebenfalls gerade nicht neu, aber immerhin geeignet, die für Herbeiführung eines den Zeitverhältnissen angemessenen modus vivendi etwa maßgebenden Gesichtspunkte einigermaßen deutlich zu machen.

Repetent Dr. phil. Knittel.

4.

Philosophische Fragmente. Mit Bezug auf die von Hartmann'sche „Philosophie des Unbewußten". Von **U. Kluge,** Pfarrer. Erstes Heft. Motto: „Was hat der Weise voraus vor dem Thoren? Und was der Arme, außer er trachte dahin, wo Leben ist". Salomo. Breslau. Verlag von G. P. Aderholz' Buchhandlung. 1875. 6°. S. 164.

Das ist ein Büchlein das ungemein anregend und interessant geschrieben ist. Der Verfasser geht nicht die gewöhnlichen Pfade zur Lösung der philosophischen Probleme, er weiß dieselben immer geistreich anzufassen und mit packender Dialektik in seiner Weise zu verfolgen und zu lösen, die tiefsten Fragen werden angeregt und ihre Lösung fast nur wie im Vorbeigehen gleich einem pythischen Spruche hingeworfen, in wenigen Strichen wird eine oft meisterhafte Kritik an den gedankenlos fortgeleierten Alltagsformeln und Begriffsbestimmungen der Schulphilosophie geübt, die Gedanken werden durch schlagende Bilder faßbar gemacht

und für den abstraktesten Gedanken steht ihm aus den wie es scheint ihm wohl bekannten Gebieten der Mathematik und Naturwissenschaften ein anschauliches Gleichniß zu Gebot, mit einschneidender Kritik dringt der Verf. nicht bloß in Logik und Noetik, Psychologie und Metaphysik ein, er gibt in großen Pinselstrichen gleich auch seine Lösung drein — und doch hat das Ganze zuletzt etwas Unbefriedigendes. Die hervorgehobenen Vorzüge deuten auch des Büchleins Schwäche an, es will ja nur „philosophische Fragmente“ bieten, aber eben das Epitheton „philosophisch“ sperrt sich gegen die „Fragmente“, eine geschlossene systematische Weltanschauung möchten wir, nicht nur die Trümmer einer solchen, oder besser nur einzelne Stücke derselben beschauen. Zwar fehlt der rothe Faden nicht, die (psychologische) Auffassung des Menschen als Synthese von Natur und Geist beherrscht und beeinflußt die Aufeinanderfolge und Entwicklung der ‚Fragmente‘, aber diese Auffassung selbst bleibt als bloße Voraussetzung stehen — denn die in I. gegebene scharfsinnige dialektische Untersuchung der Begriffe Allgemeinheit und Einfachheit wird doch schwerlich als genügende Fundamentirung jener Bestimmung gelten dürfen, aus der der Verf. so weittragende Schlüsse zieht — und wenn nun von hier aus noch vor- und rückwärts in die Gebiete der Logik, Psychologie und Metaphysik die Gedankenreihen weiter gezogen werden, so brechen sie eben doch zuletzt willkürlich ab, um andern Platz zu machen. Wenn irgendwelche Wissenschaft, so ist es eben die Philosophie, welche sich gegen eine ‚fragmentarische‘ Behandlung spröde sperrt. Was K. erzielen möchte, wäre: statt der abstrakten todten Formeln der Philosophie eine lebendige Erkenntniß des Wissens zu geben', der Hartmann'schen Philosophie des Unbewußten,

die doch wenigstens eine bestimmte Lösung der Welträthsel geboten, den mit den Ideen des Christenthums harmonirenden Inhalt seiner Philosophie zu substituiren, nach der langen Frage um das Ob und Wie des Erkennens auch einmal wieder die Erkenntniß selber zu bieten, der bisherigen Begriffsdialektik die das lebendige Sein erfassende „Mystik" einzupflanzen. Mit Wärme betont er wiederholt am Schlusse seiner feinen philosophischen Untersuchungen, namentlich die religiös-praktische Tragweite derselben gegenüber dem Hochmuth des gottverlassenen Pantheismus und Naturalismus. Diese letzteren Geistesrichtungen verfolgt er mit besonderer Schärfe beflissen, ihren vollkommenen Bankerott vor dem Forum des wissenschaftlichen Denkens nachzuweisen. Am tiefsten gehen unseres Erachtens K's psychologische (gegen von Hartmann speciell gerichtete) Untersuchungen über das Bewußtsein und Selbstbewußtsein. Der unbewußte Drang zum Dasein wird als die jeder geschaffenen Substanz mitgegebene Idee gefaßt, die jene lebendig auswirkt je nachdem ohne („unbewußt") oder mit Bewußtsein bezw. Selbstbewußtsein, und die für die Entwicklung des menschlichen Geisteslebens daraus sich ergebenden Folgerungen werden mit Scharfsinn verfolgt. An interessanten Schlaglichtern auf das Gebiet der außerordentlichen Geisteszustände wie der Thierpsychologie fehlt es nicht. Mit Nachdruck wird das autokrate Streben des menschlichen Geistes nach einem vermeintlichen absoluten Erkennen auf die ihm gesetzten Naturschranken verwiesen, besonders gelungen ist der aus der Natur des Menschen geführte Erweis der all unserem (mittheilbaren) Wissen anklebenden sinnlichen Beschaffenheit. Gegenüber der Lehre vom Seelenvermögen wird treffend gezeigt, daß diese vermeintlichen Vermögen nur die doppelte

vom Centrum zur Peripherie (Wollen) und von der Peripherie zum Centrum (Erkennen) vordringende Aeußerung eines und desselben Seelenlebens („Gefühl") sei. Eminenten Scharf= und Tiefsinn zeigen auch die vergleichenden Untersuchungen über unsere Sinneswahrnehmungen u. s. f. Natürlich stimmen die Resultate in vielen Stücken mit den von andern bewährten philosophischen Forschern der Neuzeit festgestellten überein, aber überall fast ist wenigstens das Beweisverfahren des Verf. ein eigenthümlich tiefes und originales.

Indeß, wie schon angedeutet, es ist ein schwankender Boden, auf dem sich seine Erörterungen bewegen. Das ganze Gebäude ruht auf einer, mit der Scholastik zu reden, Untersuchung über die Universalien, wie der Verfasser denn auch richtig mit der Scholastik in der Materie das Individuationsprincip nachweisen will. Auch seine Lehre von der Idee ist ganz scholastisch, so sehr jede äußere Anlehnung zu fehlen scheint und so verschieden seine Sprache gegenüber den scholastischen termini lautet. Es ist der strengste Realismus, welchen unser Verf. vertritt. Darwinismus und verwandte Erscheinungen bekämpft er wesentlich als nominalistische Irrthümer. Die Namen Realismus und Nominalismus freilich fehlen, aber unter der durchaus modernen Form finden sich die alten wohlbekannten, wieder zum Leben erweckten Gestalten der Scholastik wieder ein. Ob nur neckisch versteckt oder unabsichtlich darauf geführt? So bleibt der Verf. denn auch richtig in dem unerträglichen Dualismus von Geist und Natur stecken, der das Kreuz der Scholastik zeitlebens geblieben ist. Er muß sich mit dem Begriff der Materie als ‚substanzieller todter Kraft oder lebloser Kraft' (z. B. S. 92) behelfen und dann an

die göttliche Allmacht appelliren, damit sie der todten Substanz durch Eingießung der Formen zum (individuellen) Leben verhelfe. Jede ‚geschaffene Substanz‘ ist ihm durchaus ‚beziehungslos zu allen Geschöpfen‘ (S. 90), nur Gottes Allmacht kann zwischen Geist und Materie (letztere unerkennbar gerade wie Gott! S. 18) vermitteln, das Wie ist ein vollendetes Wunder, denn ‚Geist und Materie unterscheiden sich wesentlich wie Leben und Tod, wie Ja und Nein, wie die Natur des Allgemeinen und die des Besondern‘ u. s. w. zwischen beiden ist ein ‚unendlicher Unterschied‘ (S. 92. vgl. 102. 117). Kein Wunder, wenn der Verf. selber (S. 92 Anm. 18) gesteht, daß er lange geschwankt zwischen der Behauptung der Ewigkeit der Materie und der Leugnung der Materie selbst und ihm gelegentlich der Stoßseufzer entfährt (S. 128 Anm. 29): „die Physik hat die Farbigkeit der Materie zerstört; ich wünschte ihre Materialität zerstören zu können“.

Aus der anti-Hartmann'schen Haltung des Werkes erklärt es sich vielleicht, wenn für den Verf. die erkenntnißtheoretische Frage, diese Voraussetzung aller Realphilosophie seit Kant, in diesem Sinne gar nicht zu existiren scheint. Dieselbe geflissentliche Ignorirung dieser Fage war nun gleich der Haupteinwand, der von philosophischer Seite gegen den großen auch von K. bekämpften Dilettanten der Philosophie erhoben wurde. K. gibt sich trotz seiner Polemik gegen v. Hartmann dem gleichen Dogmatismus hin, sein Standpunkt zur erkenntnißtheoretischen Frage ist der Hegels. So ladet auch K. uns ein, gefälligst nur ins Wasser zu steigen, um zu schwimmen, aber die moralischen Lehren, die er dem philosophischen Forscher dafür auf den Weg mitgibt, auch wenn er sie mit der Flagge der seligen Anna Katharine

Emmerich (ohne Zweifel der Sinn der geheimnißvollen A. K. E. S. 161 Anm. 22) deckt, werden ihm schwerlich das ernste Kopfschütteln der Philosophen von der Zunft ersparen. Die „lebendige“ Philosophie des Verf. wird sich den Vorwurf nicht ersparen können, daß sie vor ihrer Etablirung sich flotterweise auch gar nicht um ihre vorhandenen Mittel umgesehen habe. Die Berufung auf Gottes Wahrheit und Treue riecht gar zu theologisch (vgl. S. 150: „Gewißheit ist die Nothwendigkeit des Soseins in der Erkenntniß. Da nun Gott das nothwendige Sein ist, so ist auch alle Nothwendigkeit aus ihm und daher alle Gewißheit“). Des Verf. Beweis für das Dasein Gottes aus der „Idee der beziehungslosen Nothwendigkeit“ (S. 97 vgl. 131) ist durchaus kein „mystischer“, sondern findet sich schon dem Wesen nach bei Anselm und Cartesius. Das ist ja eben der Gedanke eines Anselm, daß von allen Objekten Gott uns am nächsten und sichersten sein also auch unmittelbar von uns erfahren (des Verf. „lebendiger Eindruck“ S. 52) werden müsse und schon Cartesius hat das ontologische Argument auch in der Fassung dargestellt, daß die Begriffe eines nothwendigen, unendlichen Seins nicht von den Geschöpfen abstrahirt, also von Gott uns unmittelbar müßten mitgetheilt sein, das Vorhandensein jener Ideen also das Dasein Gottes beweise. Die von unserm Verf. ebendeßwegen festgehaltene Annahme der natürlichen Gottesidee in uns mag dann vielleicht Ursache seiner nicht näher erklärten Abneigung gegen Aristoteles wie seiner ebensowenig motivirten Berufung auf Plato (S. 5. 143) sein. Auch seine theologischen Excurse sind, obwohl nur andeutungsweise hingeworfen (S. 26 Anm. 13. 33. 76. 83. 91. Anm. 17. 127 Anm. 17. 135) nicht glücklich gerathen. Um nur

Eines zu nennen ist es müßige Spielerei, über die Naturbeschaffenheit des mit der justitia originalis ausgerüsteten Menschen zu philosophiren, darf man nicht ohne weiteres eine förmliche ruina naturae durch die Sünde lehren, darf man nicht vom Kampf des Fleisches gegen den Geist im eigentlichen Sinne reden, wehrt sich die gratia actualis entschieden gegen die Identificirung mit der „Lebensmacht“ des Verf. u. s. f.

Genug, der Verf. will ja wie es scheint, mit seinen „Fragmenten“ nur anregen, zum Selbstdenken reizen, zum Widerspruch stimuliren nach Art des alten Sokrates — und das leisten sie vollauf. In diesem Sinne könnn wir sie nur wiederholt empfehlen und deren glückliche Fortsetzung wünschen. Freilich es weht darinnen manchmal eine scharfe Luft, die das Athmen erschwert!

Repetent Dr. phil. Knittel.

5.

Freiburger Diöcesan-Archiv. Organ des kirchlich-historischen Vereins für Geschichte, Alterthumskunde und christliche Kunst der Erzdiöcese Freiburg mit Berücksichtigung der angrenzenden Bisthümer. Neunter Band. Freiburg i. B. Herder. 1875. XVI. 380 S.

Es liegt wieder ein Band des Freiburger Diöcesan-Archivs vor und ich theile, indem ich auf die früheren Anzeigen in der Quartalschrift 1872, 674 ff., 1874, 687 ff. verweise, den Hauptinhalt kurz mit. In der ersten von

Dekan Haid herrührenden Abhandlung S. 1—31 wird an den siebenten Band angeknüpft und die dort begonnene Geschichte der Constanzer Weihbischöfe von 1550 bis 1813 weitergeführt und vollendet. Der bezügliche Zeitraum umfaßt über sieben Jahrhunderte und die Zahl der Weihbischöfe beläuft sich auf 59 oder, wenn man den 1788 zum Coadjutor des Fürstbischofs erwählten Dalberg einrechnet, auf 60. Als der erste erscheint Hermann 1076, der letzte ist Ernst M. Ferd. von Bissingen 1801—1813. Die zweite Abhandlung S. 33—100 ist eine von umsichtiger Forschung und Gelehrsamkeit zeugende Beschreibung des Linzgaues von Pf. Sambeth. In der dritten S. 101—140 gibt Dr. Glatz in der Geschichte des Constanzer Bischofs Hugo von Landenberg einen beachtenswerthen Beitrag zur Reformationsgeschichte. Darauf folgen Beiträge zur Geschichte der Einführung der Reformation in Biberach und zwar die zeitgenössischen Aufzeichnungen des Weltpriesters H. v. Pflummern, geboren 1475 in Biberach, gestorben und begraben 1561 in Waldsee, mitgetheilt von Kaplan Schilling, sowie die Stücke aus den Annales Biberacenses des Obervogts H. F. von Pflummern, in denen die Erlebnisse des Frauenklosters zur Klause in den Jahren 1531 bis 1547 und die Erlebnisse des Klosters Heggbach von 1546 bis 1552 nebst einer Gespenstergeschichte vom Jahre 1524 behandelt sind, mitgetheilt von Dr. Baumann S. 141—246; ferner Beiträge zur Klostergeschichte von Kreuzlingen und Münsterlingen von Staiger S. 265—334 und endlich eine Abhandlung über Radolfszell und seinen Gründer von Ginshofer S. 335—360. Den Schluß machen einige kleinere Mittheilungen.

Der Band bietet, wie hieraus erhellt, reichen und mannigfaltigen Inhalt und das Archiv dürfte namentlich

von Seiten der Geistlichkeit der Diöcese Rottenburg eine größere Berücksichtigung verdienen, als ihm bisher zu Theil geworden zu sein scheint, da die Publicationen, die hier geboten werden, sich auf einen sehr beträchtlichen Theil ihres Sprengels beziehen. In dem Mitgliederverzeichniß des Vereins fehlen immer noch einige Capitelsbibliotheken von Orten, die ehemals zur Diöcese Constanz gehörten und für die das Archiv von besonderem Interesse ist, weshalb ich dasselbe auf's neue zur Berücksichtigung empfehle.

Funk.

6.

Geschichte der **römischen Literatur** von **W. S. Teuffel.** Leipzig. Teubner. Erste Auflage. 1870. 1052 S. Zweite Aufl. 1872. 1163 S. Dritte Aufl. 1875. 1216 S.

Allgemeine Geschichte der **Literatur des Mittelalters** im Abendland von **Adolph Ebert.** Erster Band. Geschichte der christlich-lateinischen Literatur von ihren Anfängen bis zum Zeitalter Karls des Großen. Leipzig. Vogel. XII u. 624 S.

1) Wenn ein Werk, wie die römische Literaturgeschichte von Teuffel, in vier Jahren (die Vorrede zur dritten Auflage wurde genau vier Jahre nach der zur ersten geschrieben) drei Auflagen erlebt, so darf schon der Erfolg als ein Beweis seiner Güte und Trefflichkeit angesehen werden. Die Arbeit verdient, da mit der heidnischen auch die christliche lateinische Literatur in ihr behandelt wird und da zu einer vollen Würdigung der letztern auf die erstere stets wenigstens einige Rücksicht zu nehmen ist, auch die Beachtung der Leser der Qu.Schr. und sie wird jedem, der sich mit patrologischen

Fragen zu beschäftigen hat, gute Dienste leisten. Der Verf. verstand es trefflich, mit kurzen Worten einen Schriftsteller zu zeichnen und vielfach sind seine Charakteristiken geradezu meisterhaft. Ich führe als Beispiel seine Worte über Tertullian an: „Eine merkwürdige Gestalt ist Q. Septimius Florens Tertullianus (um 150—230 n. Chr.), ein Schriftsteller voll Originalität und Genialität, begabt mit lebhafter Phantasie und schlagfertigem Witze und von einer Leidenschaftlichkeit, die ihm oft eine hinreißende Beredsamkeit verleiht, noch öfter aber über ihr Ziel hinausschießt und in ihrer düsteren Glut sich selbst verzehrt, ohne Licht und Wärme zu verbreiten. Sein Lebenselement ist der Kampf und seine zahlreichen Schriften sind überwiegend Streitschriften, polemisch und apologetisch. Zuerst verficht er das Christenthum gegen seine Bedränger und Widersacher, besonders im Apologeticum; aber innerhalb des Christenthums selbst fand sein schwärmerisches Wesen volles Genügen erst an der Lehre des Montanus mit ihren phantastischen Weissagungen und ihrer strengen Ascese und Tertullian wurde nun deren Vorkämpfer im Abendlande, doch so daß sein scharfer Verstand die Schroffheiten derselben abschwächte. Ton und Charakter dieser Schriften ist überall der gleiche: gedankenreich und formlos, leidenschaftlich und spitzfindig, die Sprache beredt und markig, gedrängt und energisch bis zur Dunkelheit". An eine solche Charakteristik schließt sich in jedem Paragraphen eine Reihe von Anmerkungen an und dieselben enthalten je die biographischen Notizen der Alten über die Lebensverhältnisse, den literarischen Charakter und die literarische Bedeutung eines Schriftstellers, die Titel seiner Werke und unter Umständen eine kurze Inhaltsgabe, eine Zusammenstellung der Ausgaben und Bearbeitungen

u. s. w. Das große Detail, das hier geboten wird, ist mit ebenso großer Sorgfalt als Sachkenntniß ausgewählt und man wird nur selten einen Fehler oder eine Lücke finden. Wenn ich im Folgenden einige Punkte anführe, wo ich entweder etwas vermisse oder eine Unrichtigkeit erkenne, so möge der gelehrte Verf. daraus ersehen, daß der Schüler der Arbeit seines Lehrers wie mit Interesse so mit Sorgfalt gefolgt ist.

Bei Minucius Felix 468, 8 sind die Uebersetzungen von Allecker (Trier 1865) und Bieringer (Kempten 1871. Bibliothek der Kirchenväter Bdchen 22), bei Ambrosius 483, 1 die Monographie von Baunard, übersetzt durch Bittel (Freiburg 1873) übersehen. Die Charakterisirung des Montanismus 373, 3 ist unbestimmt, da gerade die gewichtigsten Momente, wie das Verbot der zweiten Ehe und das Verbot der Wiederaufnahme der schweren Sünder, fehlen. Von Cyprian werden 382, 2 elf Predigten erwähnt, von denen ich bisher nichts entdecken konnte. Die Behandlung des Hilarius von Poitiers, Ambrosius und noch einiger anderer der späteren Schriftsteller dürfte gegenüber Minucius Felix und Firmicus Maternus etwas zu kurz ausgefallen sein. Die Prädicirung des großen Bischofs von Mailand als „unersättlich für die Macht und den Ruhm seiner Kirche“ 433 ist nicht blos eine schiefe Vorstellung zu erwecken geeignet, sondern insofern auch unrichtig, als die Handlungen, die der Verf. bei der Wahl dieser Worte wohl im Auge hatte, zunächst nur Uebergriffe des Heidenthums und des Arianismus abwehrten. Mit der Behauptung 436, daß Rufin seine Berühmtheit vorzugsweise der erbitterten Streitschrift verdanke, welche Hieronymus gegen den ehemaligen Freund richtete, dürfte die literarhistorische

Bedeutung des Uebersetzers des Periarchon von Origenes, der Kirchengeschichte von Eusebius u. s. w. über Gebühr abgeschwächt sein. Die Priesterweihe Augustins ist nicht auf das Jahr 392, sondern 391 anzusetzen, da der Aufenthalt, den er nach seiner Bekehrung zu Thagaste nahm, nach Possidius Vita s. Aug. c. 2 nur drei Jahre (388—391) beträgt. 455 ist des Orosius Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum übersehen, das der Schrift Augustins Ad Orosium contra Priscill. et Origen. in der Regel vorangedruckt ist, und nicht ganz richtig scheint es mir zu sein, das Hauptwerk dieses Schriftstellers ohne weiteres einen Geschichtsabriß mit willkürlicher und tendenziöser Auswahl des Stoffes zu nennen, da es in erster Linie einen apologetischen Zweck verfolgt und erst in zweiter, weil der bezügliche Vorwurf der Heiden auf historischem Wege zu widerlegen war, zu einer Art christlicher Universalgeschichte wurde. Ob das erste geschichtliche Auftreten Leo's des Gr. auf das Jahr 418 fällt, wie 459, 1 angenommen wird, ist zweifelhaft, da wir keineswegs wissen, ob der von Augustin ep. 191 erwähnte Akoluth Leo der nachmalige Papst dieses Namens ist, und wenn es je richtig ist, was an dem gleichen Ort behauptet wird, daß Leo „jeder Regung von Selbständigkeit energisch entgegentrat", so sind jedenfalls die zum Beweis angeführten Punkte unglücklich gewählt.

2) Nimmt Teuffel die christliche Literatur in ihrem ganzen Umfang in seine Literaturgeschichte auf, so bringt sie Ebert nur insoweit zur Darstellung, als sie einen allgemeinen und nicht bloß einen theologischen Charakter hat oder eine Weltliteratur ist, wie er in der Vorrede sich ausdrückt. Zeigt seine Arbeit so gegenüber jener einerseits eine Beschränkung, so gehte sie andrseits über dieselbe hinaus, sofern

er die einzelnen Schriften, die in seinen Rahmen fallen, mit ziemlich großer Ausführlichkeit behandelt und besonders von ihrem Inhalt je eine eingehende Analyse gibt. Wer daher zu den patristischen Werken nicht selbst zurückgehen will, kann sich hier leicht und schnell über sie orientiren und auch der, der mit den Vätern eine nähere Bekanntschaft zu machen gesonnen ist, wird die Schrift nicht ohne Genuß und Gewinn aus der Hand legen. Sie ist mit Wärme und Sachkenntniß geschrieben und bietet manches Neue, wenngleich die Ankündigung, dieses oder jenes sei bisher wenig oder nicht beachtet worden (auf der einen Seite 446 findet sie sich zweimal) besser manchmal fehlen dürfte. Dabei ist aber stets die Beschränkung im Auge zu behalten, die der Verfasser sich auferlegte, und sowohl was Autoren als was Schriften anlangt, Vollständigkeit von vornherein nicht zu erwarten. Auch ist selbst da, wo der Verfasser sein Urtheil mit apodiktischer Gewißheit abgibt und jeden Zweifel ausschließen will, eine nähere Prüfung nicht gerade immer überflüssig. Ich verweise z. B. auf S. 62, wo mir der gegensätzliche Anstoß zur Bekehrung Cyprians und Arnobius' durchaus nicht so völlig einleuchten will, wie dem Verfasser, auf S. 193, wo der Vita Malchi c. 1 entnommen wird, Hieronymus habe eine Kirchengeschichte in Biographien der Heiligen und Martyrer schreiben wollen, während in Wahrheit daselbst gesagt wird, er wolle in einer Kirchengeschichte hauptsächlich berücksichtigen, welchen Einfluß die Verfolgung und die Erlangung von Macht und Reichthum auf die Kirche ausübte, auf S. 446, wo bemerkt wird, die Harmlosigkeit der Einleitung zum Commonitorium des Vincentius von Lerinum setze den antiaugustinischen Charakter der Schrift außer allen Zweifel, als ob es für diese Erscheinung nicht

noch andere zulässige Erklärungen gäbe, und schließe diese Anzeige mit der Bemerkung, daß mir auch die Beurtheilung des Juvencus nicht ganz richtig zu sein scheint. Ich bin zwar weit entfernt, der Historia evangelica großen poetischen Schwung zuzuschreiben, und es kann das um so weniger meine Absicht sein, als der Dichter sicherlich selbst einen solchen gar nicht anstrebte. Auf der andern Seite ist es aber auch zu weit gegangen, wenn seine dichterische Thätigkeit S. 112 lediglich auf die äußere Form des Verses und des Ausdruckes verwiesen und seine poetische Begabung lediglich in sein formales Talent gesetzt wird. Ich verweise dagegen auf II, 1 ff., II, 25 ff., 45 ff., 515 ff. u. s. w., wo doch einige dichterische Begabung zu erkennen sein dürfte, und mache insbesondere noch darauf aufmerksam, daß Juvencus II, 45 ff. gegen seine Regel nicht dem Evangelisten Matthäus folgt, obwohl die bezügliche Erzählung auch bei ihm sich findet, sondern dem Evangelisten Markus und der Grund dieses Verfahrens ist, wie man bei einer Vergleichung der beiden biblischen Abschnitte leicht erkennt, offenbar der, weil der zweite Bericht zu einer dichterischen Gestaltung geeigneter ist.

Funk.

7.

Regesta pontificum romanorum inde ab a. post Christum natum 1198 ad a. 1304 edidit **Augustus Potthast** Huxariensis Westfalus. Opus ab academia litterarum Berolinensi duplici praemio ornatum ejusque subsidiis liberalissime concessis editum. Vol. II. Berolini pro-

stat in aedibus Rudolphi de Decker. 1875. 4. p. 943 —2158.

Das große Regestenwerk, dessen erster Band im Jahrgang 1874 S. 325 ff. angezeigt wurde, liegt mit dem Erscheinen dieses zweiten Bandes vollständig vor und die Wissenschaft ist damit um ein Werk ersten Ranges bereichert. Die Zahl der Regesten, die sich in der ersten Hälfte auf 11075 belief, ist in der zweiten auf 25448 bezw. 26662 angewachsen, wenn wir die Zusätze dazu rechnen, welche nebst zahlreichen Verbesserungen in dem Nachtrag S. 2041—2138 geliefert werden, und der Zeitabschnitt, der hier zur Verhandlung kommt, umfaßt die Jahre 1243—1304. Der Stoff, der zu durchforschen war, war hienach ein ungeheurer und das Verzeichniß der benützten Bücher, das am Ende des Werkes beigefügt ist und das die Seiten 2139—2157 füllt, obwohl die Bücher, denen nur die eine oder andere Regeste entnommen wurde, nicht hier, sondern am betreffenden Orte im Werke selbst namhaft gemacht wurden, eröffnet einigermaßen einen Einblick in die umfassenden und langwierigen Studien, denen sich der Verf. zu seiner Arbeit unterziehen mußte. Daß das Werk trotz dieser Anstrengung nicht den Grad der Vollkommenheit erreichte, der ihm im Fall der Zulassung zum päpstlichen Archiv, in dem die Regesten der Päpste von Innocenz III bis Paul V in 2019 Bänden aufgespeichert liegen, oder durch einen Römer hätte gegeben werden können, mußte der Verf. natürlich selbst am meisten bedauern und sein Schmerz wird von vielen Seiten getheilt werden. Seinem Verdienste vermag aber dieser Umstand keinen Eintrag zu thun. Von jedem, der nicht Unmögliches fordert, wird

ihm für seine Leistung aufrichtiger Dank zu Theil werden und die Achtung vor derselben wird in Folge der Kritik, die inzwischen der Abbate Pressuti in Rom (I Regesti de' romani pontefici dall' anno 1198 all' anno 1304 per Augusto Potthast. Osservazioni storico-critiche Roma 1874) an ihr übte, bei einem unbefangenen und billigen Beurtheiler nicht im mindesten sinken, da ja absolute Vollkommenheit bei dem Verschluß des päpstlichen Archivs überhaupt nicht zu erwarten war. Er selbst sprach in der Vorrede dem römischen Kritiker seinen Dank für die Förderung aus, die seine Arbeit durch dessen Schrift erfuhr, und nahm, was sie ihm Neues bot, bereit und gerne in seinen ergänzenden und verbessernden Nachtrag auf. Die Freunde der Wissenschaft aber werden seine Leistung höher anschlagen als naserümpfende Nergeleien von einer Seite, die Besseres zu bieten wohl die Mittel, aber nicht den Willen hat. Mag sie einst auch durch eine römische Publikation überflügelt werden: immerhin wird es bis dahin noch lange Zeit anstehen und vorerst wird sie für jeden, der sich mit der Geschichte des 13. Jahrhunderts befaßt, ein wie unentbehrliches so auch sehr nützliches Buch sein, weßhalb sie der Beachtung der Leser der Qu.Schr. aufs angelegentlichste zu empfehlen ist. Funk.

8.

Das Schriftwesen im Mittelalter von **W. Wattenbach.** Zweite vermehrte Auflage. Leipzig. Hirzel 1875. VIII u. 569 S. Preis 11 M.

Die erste Auflage dieser Schrift ist im Jahre 1871 erschienen und die rasche Folge der zweiten zeigt, daß sie

einem Bedürfniß sowohl entgegenkam als genügte. Der Stoff war inzwischen durch ähnliche Arbeiten auf beschränktem Gebiet nicht wenig bereichert worden und so darf sich die vorliegende Auflage eine bedeutend erweiterte und vielfach berichtigte nennen. Der Verfasser gesteht zwar zu noch keineswegs alle Werke, welche eine Ausbeute für seinen Zweck verhießen, systematisch durchgearbeitet zu haben. Allein damit wäre zunächst nur der Umfang der Belege ein größerer geworden, im übrigen aber die Arbeit wohl dieselbe geblieben, da er bereits jetzt über ein so ausgedehntes Material verfügte, daß die leitenden Gesichtspunkte als richtig gelten dürfen. Die Darstellung ist, wie wir es bei dem Verfasser gewohnt sind, rein sachlich und ein kurzer Hinweis auf den Hauptinhalt der Schrift wird genügen um zu zeigen, wie viel des Interessanten und Belehrenden in ihr geboten wird.

Das Schriftwesen wurde bis auf die neueste Zeit als Theil und Hilfswissenschaft der Diplomatik und der mit ihr verbundenen Paläographie behandelt und darum wird in der Einleitung eine klare und übersichtliche Geschichte dieser beiden Disciplinen vorausgeschickt. Die Schrift selbst zerfällt in sieben Abschnitte und dieselben handeln 1) von den Schreibstoffen, 2) von den Formen der Bücher und Urkunden, 3) von den Schreibgeräthen und ihrer Anwendung, 4) von der Behandlung der Schriftwerke, 5) von den Schreibern, 6) von dem Buchhandel und 7) von den Bibliotheken und den Archiven. Die mittelalterlichen Schreibstoffe, die zuerst besprochen worden, waren Stein und Metall, Wachstafeln, Thon und Holz, Papyrus, Leder, Pergament, Papier und das Mittelalter überkam sie alle mit Ausnahme des letzten von dem classischen Alterthum. Die Wachstafeln, von denen kürzlich in den Goldbergwerken Siebenbürgens mehrere aus

dem Alterthum entdeckt wurden, fanden eine vielfache Verwendung bis gegen Ende des Mittelalters und zu einzelnen Zwecken, zum Verzeichnen der täglichen Officien in den Kirchen und Klöstern, zum Verzeichnen der Antheile der Salzbornen in Bergwerken, wurden sie noch länger gebraucht. Der Papyrus erhielt sich bis in's zwölfte Jahrhundert, wo er vermuthlich durch das billigere Papier verdrängt wurde, auf das nun auch die Benennungen πάπυρος, charta übergingen. Er war namentlich in der päpstlichen Kanzlei gebräuchlich und behauptete sich hier bis in's elfte Jahrhundert, wo er dem Pergament den Platz räumte. Uebrigens sind wegen der Vergänglichkeit des Stoffes päpstliche Bullen auf Papyrus nur wenige auf uns gekommen. Wohl aber haben sich in Frankreich Diplome auf Papyrus aus der Merowingerzeit erhalten und Wien besitzt sogar eine Handschrift des hl. Hilarius von Poitiers auf Papyrus aus dem vierten Jahrhundert. In Deutschland kam er nie zur Anwendung, da hier, als man zu schreiben anfing, Pergament der gewöhnliche Schreibstoff war. Die Entstehung des letzteren fällt in das zweite Jahrhundert vor Christus. Als K. Eumenes II (197—158) in Pergamus eine große Bibliothek anlegte und die Ptolemäer die Ausfuhr des Papyrus aus Aegypten aus Eifersucht verboten, wandte man sich wieder dem altasiatischen Schreibstoff, den Thierhäuten zu und verbesserte seine Zubereitung in einem Maße, daß er in dieser neuen Gestalt als charta Pergamena bezeichnet wurde. Die Neuerung hatte eine andere für die Schriftenform zur Folge. War bei dem Vorherrschen das Papyrus bisher die Rolle — mit Bezug auf den Stoff βίβλος, liber, charta, mit Bezug auf die Form volumen, κύλινδρος und spätgriechisch εἰλητάριον, εἰλητὸν, ἐξείλημα genannt —

vorwiegend, so erlangte jetzt auch die Buchform, die sich zuerst bei den Wachstafeln findet, eine größere Verbreitung, da das Pergament in der Regel gefaltet wurde, und für umfangreichere und bedeutendere Schriften wurde dieser neue Stoff dem alten alsbald vorgezogen. Er erfreute sich einer größeren Dauerhaftigkeit und der Pergamentband faßte mehr als eine Papyrusrolle, da seine Blätter auf beiden Seiten beschrieben wurden. Das Material, aus dem das Pergament bereitet wurde, war nicht, wie das gewöhnliche Vorurtheil annimmt, die Eselshaut, sondern die Haut von Schafen, Ziegen und Kälbern. Als das römische Reich dem Untergang anheimfiel, gerieth seine Fabrikation in's Stocken und nun ward ein Verfahren, das auch im Alterthum schon vielfach üblich war, noch häufiger in Anwendung gebracht. Man wusch altes Pergament ab, um Raum für neue Schreiberei zu gewinnen und so entstand das Palimpsest. Dieses dauerte, bis sich die Fabrikation unter Karl dem Gr. erneuerte, und zu derselben Zeit nahm auch der Luxus, gegen den bereits Hieronymus (Praef. in Job) eiferte, wieder einen Aufschwung, indem man mit Gold und Silber auf purpurgefärbtes Pergament schrieb. Als das Papier im Abendland in Gebrauch kam, wurde das Pergament beschränkt, aber noch keineswegs verdrängt; es blieb vielmehr da und dort und namentlich in Italien noch in ziemlich häufiger Anwendung. Der Ursprung jenes modernsten Schreibstoffes liegt im Dunkeln. Bei den Chinesen soll er uralt und im Jahre 704 soll er zu den Arabern gekommen sein, von wo er zu den Spaniern und den übrigen Völkern Europas gelangte. In Deutschland lassen sich die ersten Papierfabriken im Anfang des vierzehnten Jahrhunderts zwischen Köln und Mainz nachweisen und es war zumeist Linnen- bezw.

Lumpenpapier, das hier bereitet wurde. Dasselbe wird zuerst von Petrus von Clugny (1122—1150) erwähnt; dagegen sollen die Chinesen und Araber ihr Papier ursprünglich aus roher Baumwolle verfertigt haben.

Indem ich aus dem dritten Abschnitt nur das anführe, daß das Werkzeug, mit dem geschrieben wurde, im Alterthum bei Wachstafeln der Griffel, bei Papyrus und Pergament das Rohr war und daß dieses allmählig durch die Feder verdrängt wurde, die zuerst unter dem Ostgothen Theoderich erwähnt wird, und indem ich bezüglich des vierten ganz auf die Schrift selbst verweise, gehe ich sofort zum fünften über. Die eigentlichen Bücherschreiber waren im Mittelalter die Mönche und grundsätzlich wurde diese Thätigkeit durch Cassiodor in die Klöster eingeführt, während die Regel Benedikts sich auf die Voraussetzung einer Klosterbibliothek für das Studium beschränkte. Auch die Verhältnisse in den neubekehrten Ländern wiesen die Geistlichkeit auf eine gelehrte Thätigkeit hin. Da es dort wie keine höhere Cultur überhaupt so auch keine Schulen gab, so mußte sie, wenn sie die Bildung unter sich nicht ersterben lassen wollte, selbst Schulen errichten und es geschah dieses zumeist durch die Mönche. Bald galt der Grundsatz: claustrum sine armario (Bibliothek) est quasi castrum sine armentario und der Aufschwung klösterlicher Zucht war in der Regel von neuem Eifer im Bücherabschreiben begleitet. Selbst Nonnen betheiligten sich an dieser Arbeit und außer den angeführten hätte der Verfasser auch noch die Abtissin Eadburga nennen können, die Bonifacius (ep. 19. Migne Patrol. curs. compl. LXXXIX, 712) bittet, ut mihi cum auro conscribas epistolas domini mei sancti Petri apostoli. Vom 13. Jahrhundert an gerieth die Schreibkunst allerdings

in manchen Klöstern in Verfall. Doch erhielt sie sich in andern und die Brüder vom gemeinsamen Leben machten aus dem Schreiben ein Gewerbe. Widmeten sich die Mönche dem Unterricht und dem Abschreiben von Büchern, so wurden die Weltgeistlichen durch geschäftliche Schreibereien in Anspruch genommen und außerhalb Italiens, wo allein der Stand der Notare aus dem Alterthum ins Mittelalter sich hinüberrettete, schrieben sie viele Jahrhunderte lange alle Urkunden. Schon unter den Karolingern fielen Kapelle und Kanzlei zusammen, während die Merovinger noch weltliche Kanzleibeamte hatten und fortan ruhte außerhalb der apenninischen Halbinsel alle Correspondenz in geistlichen Händen. Jeder Mann von einiger Bedeutung mußte seinen clericus, clerc, clerk, Pfaff haben, der seine Briefe las und schrieb, eine Unzahl von Geistlichen findet sich in der Stellung von Beamten und Schreibern und erst vom dreizehnten Jahrhundert an wurden sie in dieser Beziehung allmählig durch Laien ersetzt und verdrängt.

Einen Buchhandel gab es im Mittelalter nachweisbar nur in Italien und vorzüglich in Rom. Er erhielt sich hier aus dem Alterthum und entsprach einem Bedürfniß, da die Laien in diesem Lande nie aufhörten zu lesen. In den übrigen Ländern ist seine Existenz und sein Umfang meist in Dunkel gehüllt und sicher ist nur, daß er von Anfang bis Ende nirgends dem Bedürfniß der Bücherfreunde genügte. Er beschränkte sich auf einzelne gangbare Artikel und zufällig in den Handel gekommene alte Manuscripte und wer eine Schrift zu besitzen wünschte, die gerade nicht zu haben war, was wohl in der Mehrzahl der Fälle zugetroffen haben wird, mußte sie sich eben abschreiben lassen. Dieser Aufgabe genügten die stationarii, die wenn auch

unter anderem Namen schon am Anfang des Mittelalters existirten und nach langem Zwischenraum an den Universitäten wieder zum Vorschein kamen. Sie gehörten mit dem gesammten Personal, das an der Herstellung von Büchern Theil hatte, zur Universität, waren aber eigentlich gar keine Buchhändler, sondern vermietheten Bücher, die bestimmt vorgeschrieben waren, zum Abschreiben, was nach obrigkeitlicher Taxe besorgt wurde, nahmen ferner den Nachlaß Verstorbener und die Bücher abgehender Studenten, auch die Bücher von Juden, denen direkter Handschriftenhandel untersagt war, in Verwahrung und vermittelten den Verkauf gegen eine bestimmte Provision. Der Handel war wenigstens mit den currenten Lehrbüchern kein freier; der Käufer mußte sie, wenn er die Stadt verließ, zu neuem Verkauf zurücklassen und es war dieses wenigstens in späterer Zeit der Fall, wie eine Verordnung von Bologna aus dem Jahre 1334 zeigt. Um dieselbe Zeit läßt sich indessen anderwärts bereits ein förmlicher Buchhandel nachweisen und der Hauptbüchermarkt war Paris.

Das Bisherige läßt erwarten, daß im Mittelalter vornehmlich die Geistlichkeit auf Anlegung von Bibliotheken bedacht war. Ohne einige Bücher konnte keine Kirche sein. Bei größeren Kirchen entstanden alsbald bedeutendere Sammlungen und die Klöster betrachteten zeitweise die Pflege ihrer Bibliothek als eine ihrer vorzüglichsten Aufgaben. Leider haben einzelne den Ruhm, den sie sich dadurch erworben, später durch große Nachlässigkeit wieder verdunkelt und zu ihnen gehört namentlich Monte Cassino. Oeffentliche Bibliotheken kennt erst das spätere Mittelalter und die erste große entstand durch die Bemühungen von Niccolo Niccoli und Cosimo de' Medici im Kloster San Marco in Florenz, die

zweite durch die Bemühungen der Päpste Nikolaus V und Sixtus IV in Rom. Die Handschriften standen dort bis zum Jahre 1550 in Schränken, bis zum Jahre 1685 wurden sie an Ketten gelegt und dieses Verfahren machte eine besondere Ueberwachung der Lesenden überflüssig. Aehnlich verfuhr man früher mit den Büchern, die zu allgemeinem Gebrauche in den Kirchen aufgelegt waren und die Praxis reicht bis in die Zeit Gregors des Gr. zurück, indem dessen Antiphonarium in der Peterskirche am Altare der hl. Apostel an einer Kette lag. Bekanntlich fand auch Luther die Bibel in Erfurt so und die confessionelle Gehässigkeit schrieb der Ankettung einen Zweck zu, der dem wahren Zweck geradezu entgegengesetzt ist.

Indem ich bezüglich des übrigen reichen Inhaltes auf die Schrift selbst verweise, bemerke ich noch, daß S. 475 auch die Reportata Parisiensia von Duns Scotus erwähnt werden konnten und daß die Lebenszeit von Basilius dem Gr. und Gregor von Nyssa S. 268 st. auf c. 400 besser auf c. 380 angesetzt wird, da der eine 379 starb und der andere 394 zum letztenmal in der Geschichte erscheint.

Funk.

9.

Studien in der romanisch-kanonistischen Wirthschafts- und Rechtslehre bis gegen Ende des siebenzehnten Jahrhunderts von Dr. **Wilhelm Endemann.** Erster Band. Berlin. Guttentag. 1874. 471 S.

Vier Studien, ungleich an Umfang und ungleich im Werth, werden uns in dieser Schrift geboten. In der ersten S. 9—71 wird eine Uebersicht über die Geschichte der

Wucherlehre gegeben, die zweite S. 75—340 handelt vom Wechsel, die dritte S. 343—420 von der Societät, die vierte S. 423—471 von den Banken und Bankgeschäften. Die erste und die vierte treffen inhaltlich großentheils mit der Geschichte des kirchlichen Zinsverbotes zusammen, die ich vor kurzem als Programm zur Feier des Geburtsfestes des Königs von Württemberg schrieb, und sie unterscheiden sich von meiner Abhandlung zunächst dadurch, daß ich mich auf das kirchliche und theologische Gebiet beschränkte, während dort auch die weltliche Jurisprudenz in den Rahmen der Darstellung gezogen wird. Ich entdeckte diese Uebereinstimmung erst nach dem Druck meiner Abhandlung und ich bedauere dieses insofern, als die juristische Literatur, von der ich durch das Buch Kenntniß erhielt, mich in den Stand gesetzt hätte, die Lebenszeit einiger mittelalterlicher Kanonisten genauer zu bestimmen. Weiter aber habe ich diesen Umstand nicht zu beklagen; denn die Kenntniß der Geschichte des Zinsverbotes oder der Wucherlehre, wie er sich ausdrückt, hat durch den Verfasser nicht die mindeste Bereicherung erfahren und seine Arbeit enthält nicht einmal alles das, was über den Gegenstand bereits festgestellt worden war. Ich will nicht von der einschlägigen Literatur der Franzosen reden, die ihm eher entgehen konnte. Aber er machte sich nicht einmal zu Nutzen, was die theologische Realencyklopädie von Herzog und die Schrift de usuris von Salmasius bietet und so wird, wer nicht ganz Idiot in der Frage ist, aus seiner Geschichte der Wucherlehre schwerlich viel Neues erfahren. Ich will darauf verzichten, die zahlreichen Fehler namhaft zu machen, die ich in der Studie vorgefunden habe. Die Sache würde zu weit führen und eine in's Einzelne eingehende Kritik ist hier um so eher überflüssig, da das

Ganze mangelhaft ist. Dagegen sind die Hauptfehler der Abhandlung kurz hervorzuheben.

Seine Grundanschauung gibt der Verfasser durch wiederholte Verwechslung der Begriffe Zins und Wucher und namentlich durch die Bemerkung S. 3 zu erkennen: der Gedanke liege nicht allzu ferne, daß nunmehr, nachdem die Zinsschranken durch die Gesetzgebung der letzten Jahre wenn nicht ganz, doch größtentheils hinweggeräumt worden seien, der Begriff des Wuchers ganz zu den Akten gelegt werden dürfe. Diese total verschiedenen Begriffe sind ihm somit identisch und sein Standpunkt ist insofern im Wesentlichen ganz derselbe wie der der mittelalterlichen Scholastik, über die er sich so weit erhaben dünkt. Von einer tieferen Auffassung der Sache und von einer correcteren Begriffsbestimmung ist bei ihm so wenig etwas zu finden als bei jener und ein Unterschied zeigt sich nur in sofern, daß jene den Zins für sündhaft hielt, während er, in der Periode der Gründungen allerdings keine vereinzelte Erscheinung, den Wucher als erlaubt betrachtet, Anschauungen, die beide gleich einseitig sind, indem die eine das Recht der Moral, die andere die Moral dem Recht zum Opfer bringt. Was sodann die geschichtliche Auffassung der Frage anlangt, so behauptete er S. 10, die Hauptgrundlage der christlichen Wucherlehre oder, wie er sich mit Vorliebe ausdrückt, der kanonischen Dogmatik, sei das neue Testament, die bezüglichen Aussprüche des alten Testamentes seien nur unterstützende Nebenmomente, während es sich für das Alterthum und zum mindesten noch für die erste Hälfte des Mittelalters, wie ich in der erwähnten Abhandlung nachgewiesen habe, gerade umgekehrt verhält. Er meint ferner, in welchem Maße das Moralgebot, unentgeltlich zu leihen, in den ersten

Jahrhunderten unter den Christen Anerkennung gefunden habe, werde sich schwer mit einiger Bestimmtheit nachweisen lassen, und weiß dann in der That über den näheren Stand der Zinsfrage im christlichen Alterthum so wenig etwas beizutragen, als er von dem Umschwung, der gegen Ende des achten Jahrhunderts in dieser Beziehung eintrat, eine Ahnung hat. Selbst das bedeutsame Zinsverbot der zweiten Lateransynode vom Jahre 1139 entgeht seinem Auge und er beginnt seine Betrachtung über die Zinsfrage im Mittelalter unmittelbar mit den Decretalen Alexanders III und der dritten Lateransynode vom Jahre 1179, gleich als ob die Angelegenheit in den vorausgehenden vier Jahrhunderten gar nicht berührt worden wäre. Diese Mängel dürften zur Genüge zeigen, wie wenig der Verfasser im Stande war, auch nur eine übersichtliche Geschichte der Wucherlehre zu schreiben, und ich gebe gerne zu, daß man sie billigerweise von ihm auch gar nicht erwarten durfte. Die Frage ist für das Alterthum und das Mittelalter eine rein, bezw. vorwiegend theologische und bei dem Umfang der einschlägigen theologischen Literatur kann an einen Juristen, wie es der Verfasser ist, eine solche Forderung nicht gestellt werden. Das Ergebniß der Arbeit würde bei einem Laien schwerlich dem Aufwand an Zeit und Mühe entsprechen. Nur sollte man dann anderseits erwarten dürfen, daß er einer Aufgabe, der er nicht gewachsen ist, sich gar nicht unterziehe oder es wenigstens mit einer gewissen Bescheidenheit thue, während der Verfasser, ohne auch nur die Vorarbeiten sich nach Gebühr zu eigen gemacht zu haben, mit einer Prätension auftritt, als hätte er durch jahrelange Forschungen die Frage für immer zum Abschluß gebracht.

Befriedigender als die erste sind die drei andern Stu-

dien und die Montes pietatis, die in der vierten zur Sprache kommen, sind auch in Ansehung ihrer Geschichte gut behandelt. In der Studie über die Societät ist für Theologen namentlich die Abhandlung über die Aemtersocietät und die societas sacri officii im besondern interessant, der größere Theil des Buches ist dem Wechsel gewidmet und es mögen daraus noch einige Punkte mitgetheilt werden. Der Wechsel nahm im Mittelalter seinen Ursprung und seine Anfänge lassen sich bis ins zwölfte Jahrhundert zurückverfolgen, somit ungefähr ebensoweit als die Banken oder Staatsanlehen. Sind die Nachrichten über ihn in jener Zeit noch spärlich und unbestimmt, so fließen sie im dreizehnten Jahrhundert etwas reichlicher und klarer. Aber ins volle Licht tritt er erst im vierzehnten Jahrhundert, wo er allmälig Gegenstand wissenschaftlicher Erörterung wird und als der erste Kanonist, der sich eingehender mit ihm befaßte, gilt Laurentius de Rodulphis. Er unterscheidet in seinem Tractat über den Wucher bereits zwei Arten des Wechsels, cambium per literas, bei dem es sich um die räumliche Uebertragung einer Summe und zugleich um die Ausgleichung der Verschiedenheit der Münzsorten handelt und cambium siccum, das im Grund nichts anderes als ein verschleiertes Zinsdarlehen ist, indem man z. B. in Florenz eine Geldsumme aufnimmt und in derselben Stadt in der gleichen Münzsorte, aber zu dem (höheren) Kurs, den sie in Venedig hat, zurückzahlt, so daß die Kursdifferenz an die Stelle des verpönten Zinses tritt. Etwa ein Jahrhundert später schrieb Thomas de Vio, der nachmalige Cardinal Cajetan, einen Tractat de cambiis, und der Verfasser gibt ihm S. 153 das Zeugniß, daß er zuerst den Wechsel als Kaufgeschäft zu begründen unternommen habe, eine bei dem Bestand des Zinsverbotes

nicht leichte Aufgabe, und daß seine Ausführung für den größten Theil der theologischen und vollends der juristischen Doctrin der Folgezeit die Grundlage bildete. Ich beschränke mich hier auf die Anführung dieser Bemerkungen und gedenke, da ich den Wechsel und seine Beziehung zur Zinsfrage bisher noch nicht in den Bereich meiner Studien zog, später zu gelegener Zeit auf den Gegenstand zurückzukommen.

Funk.

10.

Geschichtliche Darstellung von der Ausübung des placetum regium in Württemberg mit Bezugnahme auf das normale Verhältniß von Staat und Kirche. Eine kirchenrechtliche Studie von Dr. **Frz. Jos. Menz**, Pfarrer in Birlingen, Diöcese Rottenburg. — Rottenburg a. Neckar. Verlag von Wilhelm Bader. 1876.

„Credo cum placeto regio in unum Deum“ soll einmal in der Blütezeit der staatlichen Bevormundung der Kirche ein Pfarrer gesungen haben, und man wird die Kleinlichkeit und Peinlichkeit, mit der das placetum regium gehandhabt wurde, wohl kaum besser kennzeichnen können. Es grenzt an's Unglaubliche, auf was alles dieses „unveräußerliche Hoheitsrecht“ ausgedehnt werden wollte und es macht auf uns geradezu einen komischen Eindruck, wenn wir z. B. in einem Schreiben des Ministers des Kirchen- und Schulwesens an den Generalvikar in Ellwangen vom 4. Januar 1817 darüber belehrt werden, „daß es zwar unstreitig zu dem Rechte der Bischöfe und der sie vertretenden Generalvikariate gehöre, Dispensationen von den Fasten und dem Gebote der Enthaltsamkeit vom Fleischessen zu er-

theilen, wenn sie auf das Ansuchen einzelner Gläubigen, gegeben werden, mithin keinen öffentlichen Charakter annehmen, als Gewissenssache der landesherrlichen Genehmigung nicht bedürfen. Gehen sie aber in eine allgemeine Verfügung über und sollen sie für die ganze kirchliche Gemeinde wirksam werden, so muß hierüber wie überhaupt für alle ins allgemeine gehende Anordnungen (sie mögen bindend oder lösend sein) das placetum regium eingeholt werden rc." Solche Dinge sind oft genug vorgekommen und wer weiß, ob wir nicht bald wieder Aehnliches zu erfahren haben? Darum haben auch Schriften, wie die oben angezeigte, jeder Zeit für uns ein Interesse und in der Gegenwart in ganz besonderem Maße, und deshalb war es auch gewiß ein guter Griff, wenn Hr. Pfarrer Dr. Menz gerade diesen Gegenstand zu einer besondern Bearbeitung gewählt hat.

Der Herr Verfasser will, wie er selbst sagt, keine neue d. h. originelle Arbeit dem Publikum unterbreiten, sondern nur das in verschiedenen Quellen zerstreut liegende Material sammeln und übersichtlich darstellen. Demnach ist zunächst in der Einleitung von dem prinzipiellen und sodann von dem historischen Verhältniß von Staat und Kirche die Rede, woran sich noch eine kurze und gute Kritik einiger moderner Theorien über das Verhältniß von Staat und Kirche reiht. Nach diesen allgemeinen Erörterungen wird auf das eigentliche Thema übergegangen, nämlich auf die geschichtliche Darstellung des placetum regium in Württemberg. Es werden 4 verschiedene Perioden unterschieden. Die erste, vom Verfasser die Periode „der staatlichen Bevormundung der katholischen Kirche in Württemberg" genannt, erstreckt sich vom Jahr 1803—1817; die zweite geht von 1817 bis 1827 und wird bezeichnet als die Periode der Fort-

dauer der stattlichen Bevormundung der katholischen Kirche. Streng genommen kann man freilich von einer neuen Periode hier nicht reden; es war ja, wie vom Verfasser ausdrücklich hervorgehoben wird, im Jahr 1817 „der Wendepunkt in Ausübung des staatlichen placet nur ein scheinbar guter.“ Ist dem so, dann liegt auch kein Grund vor, eine neue Periode anzusetzen; indessen der leichtern Uebersicht halber mag es hingehen und in unserm Fall um so mehr, als dadurch die vielfach complicirten und theilweise unerquicklichen Verhandlungen der vereinigten Regierungen sowohl unter sich als mit dem hl. Stuhl deutlicher hervortreten. Die dritte Periode (1827—53) wird charakterisirt als die Periode „bitterer Täuschung“ und zugleich als die Periode „energischer Reklamirung der kirchlichen Gerechtsame.“ Gewiß mit Recht; auf der einen Seite sind es die Regierungen, die es trotz ihrer Zugeständnisse doch nicht über sich bringen können, von ihrer engherzigen und ängstlichen Bevormundung der Kirche abzulassen, auf der andern Seite sind es der Papst und die Bischöfe, die beharrlich und unerschrocken auf getreue Erfüllung der Zugeständnisse bestehen. So gibt es in dieser Zeit fortwährende Conflikte, bis endlich in Folge der Zeitereignisse überall in Deutschland bessere Verhältnisse angebahnt wurden, die vom Verfasser in einer 4. Periode behandelt werden. Für Württemberg kommt da in Betracht die Convention von 1857 und das Gesetz vom 30. Januar 1862. Letzteres wird nun in sachgemäßer Weise noch genauer analysirt, namentlich wird der Unterschied zwischen den preußischen Maigesetzen 1873 und dem württembergischen Gesetz vom 30. Januar 1862 ganz eingehend besprochen und den Schluß des Schriftchens bilden noch allgemein kirchen-

rechtliche Bemerkungen über Staat und Kirche, oder genauer gesagt über die Trennung von Staat und Kirche.

Aus dem Dargelegten ist hinlänglich zu ersehen, daß diese „kirchenrechtliche Studie“ des Interessanten und Belehrenden genug enthält und einer genauern Beachtung namentlich von Seite des württembergischen Klerus vollkommen werth ist. Besonders ist hervorzuheben, daß der Herr Verfasser bei entschiedener Festhaltung des kirchlichen Standpunktes dennoch überall ein maßvolles, besonnenes und richtiges Urtheil an den Tag legt, was ihm sicher nur zur Empfehlung dienen kann. Die benützte Literatur ist mit der größten Gewissenhaftigkeit angegeben worden, ja es will uns fast vorkommen, als ob der Verfasser in diesem Stück des Guten eher zu viel als zu wenig gethan habe. Wenigstens ist es unseres Wissens sonst nicht Brauch, daß Collegheften, die ohnehin fast jedes Jahr ein anderes Aussehen bekommen, oder gar Artikel aus kleinen und wenig verbreiteten Zeitungen, wie dies z. B. bei dem in Hechingen erscheinenden „Zoller“ der Fall ist, in wissenschaftlichen Arbeiten citirt werden. Ueberhaupt hätte unseres Erachtens die Darstellung an Geschmack nur gewinnen können, wenn die vielfachen wörtlichen Anführungen mehr beschränkt worden wären; so aber sind die citirten Texte durch verschiedene, in Klammern beigefügte Bemerkungen unterbrochen worden, was zur Folge hatte, daß die Darstellung oft hart und schwerfällig wurde. Besonders lästig wird es, wenn die Leser immer und immer wieder auf Ausführungen verwiesen werden, die doch nur wenige Seiten vorher oder nachher zu finden sind; es sollte der Gedächtnißkraft des Lesers schon etwas mehr zugetraut werden. Auch wäre es wohl zweckmäßiger gewesen, wenn etwas genauer auf die historische Entwicklung des placetum

regium eingegangen und gezeigt worden wäre, wie es schon im Mittelalter wenigstens de facto von den Regierungen der verschiedensten Länder, namentlich zu Zeiten der Disharmonie zwischen Staat und Kirche, in der rücksichtslosesten Weise ausgeübt wurde. Eine theoretische Rechtfertigung und Ausbildung hat es freilich erst nach der Reformation erhalten und zwar zunächst durch die protestantischen Kirchenrechtslehrer, deren Ansichten dann später auch von katholischen Schriftstellern adoptirt wurden. Doch wir können hierauf nicht näher eingehen; interessante Notizen hierüber gibt Papius im Archiv für katholisches Kirchenrecht, 1867 pag. 161 ff. Dafür hätte dann manches andere, wie z. B. die Gründe der Christenverfolgungen füglich weggelassen werden können.

Trotz dieser Ausstellungen stehen wir nicht an, das Schriftchen namentlich den Geistlichen unserer Diöcese auf's Wärmste zu empfehlen.

Repetent Herter.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Himpel, D. Kober, D. Linsenmann, D. Funk und D. Schanz,

Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Achtundfünfzigster Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1876.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Handel und Gewerbe im christlichen Alterthum.

Von Prof. Dr. Funk.

Handel und Gewerbe gehören zur natürlichen Ordnung der Dinge und sie finden sich überall, wo das Culturleben über seine ersten Anfänge hinausgeschritten ist. Die Theilung der Arbeit führt zum Handwerk, die Vermehrung der Bedürfnisse zum Handel. Jenes widmet sich der Verfertigung gewisser Arten von Gegenständen, dieser besorgt die räumliche Vermittlung der Erzeugnisse zwischen Producenten und Consumenten. Beide standen in hoher Blüthe, als das Christenthum in die Welt eintrat und dasselbe hatte gemäß seiner höheren Sendung an dieser Ordnung an sich nichts zu ändern. Es nahm nur insoweit Stellung zu ihnen, als sie vom Reiche Gottes abzulenken geeignet waren und es ward demgemäß geboten, sie weder als Selbstzweck noch als bloßes Mittel der Bereicherung noch mit Verletzung der Pflichten gegen den Nächsten, sondern stets mit Bezug

auf die höhere Aufgabe des Menschen aufzufassen und zu betreiben. Es berührte mit einem Worte nicht die natürliche, sondern nur die sittliche Seite am Gewerbeleben, griff aber auch schon dadurch, zumal seine ersten Bekenner unter dem Einfluß des heidnischen Gegensatzes bisweilen weiter gingen, als an sich geboten war, so bedeutsam in die bestehenden Verhältnisse ein, daß auch die Literatur davon Notiz nahm.

Durch das Christenthum kam eine Idee in die griechisch-römische Welt, die derselben vorher entweder gänzlich unbekannt oder von kaum merklicher Bedeutung war, die Idee der Entsagung. Ging das Sinnen und Trachten der Menschen bisher auf größtmöglichen Genuß, so lehrte das Evangelium Entbehrung um des Himmelreiches willen und wie schnell und wie weit seine Aufforderung befolgt wurde, zeigt die Bemerkung Justins, daß viele Personen männlichen und weiblichen Geschlechtes, die dem Herrn von Jugend auf dienten, auf die Ehe verzichteten und daß jeder Stand solche aufweise [1]). Die Entsagung beschränkte sich nicht auf diesen Punkt. Wenn die Christen vor dem schwersten Opfer nicht zurückscheuten, werden sie auch wohl leichtere gebracht haben und wenn sie mit dem Verzicht auf die Ehe zeigten, daß ihr Wandel nach dem Worte des Apostels Paulus im Himmel sei, so werden sie schwerlich in andern Dingen irdischen Genüssen nachgejagt haben. Pracht und Luxus wurden von ihnen verschmäht und die Bedürfnisse auf das Nothwendige beschränkt. In der Kleidung wie in der Einrichtung des Hauses herrschte die äußerste Einfachheit und

1) Apol. I c. 15. Aehnlich spricht sich auch Athenagoras Leg. c. 33 aus.

die Brauchbarkeit, nicht Schönheit, Pracht und ähnliche Rücksichten gaben dabei den Ausschlag. Das Nützliche wurde als das Bessere anerkannt und das Geringere und Wohlfeilere dem Theuren und Kostbaren vorgezogen. Von Clemens von Alexandrien [1]) erfahren wir wenigstens, daß es so sein sollte, und wir werden nicht fehl gehen, wenn wir annehmen, daß es auch vielfach so war. Clemens selbst hat die Lehren, die er gab, sicherlich auch befolgt und das Leben derjenigen seiner Zeitgenossen, die gleich ihm vom Geiste des Christenthums wahrhaft erfüllt und durchdrungen waren, war ähnlich beschaffen.

Die Lebensweise blieb auch auf heidnischer Seite nicht unbemerkt. Unter den Vorwürfen, die der älteste lateinische Apologete abzuweisen hatte, befanden sich auch die: die Christen enthalten sich ehrbarer Genüsse; sie besuchen keine Schauspiele und nehmen nicht an festlichen Aufzügen Theil; sie meiden öffentliche Gastmähler und verabscheuen die Speisen und Getränke, welche auf den Altären der Götter geweiht werden; sie unterlassen es ebensowohl ihr Haupt zu bekränzen als ihren Körper zu salben [2]), und diese verschiedenen Beschuldigungen wurden, wie wir aus Tertullian ersehen, in der einen zusammengefaßt: die Christen seien eine unproductive Menschenklasse, indem sie durch ihren Abscheu vor Leben und Genießen, durch ihren Haß gegen alles, was die Welt suche und liebe, Handel und Gewerbe schädigen [3]). Der Vorwurf konnte erhoben werden, sofern die Christen mit dem Verzicht auf Genüsse, welche ihren Zeitgenossen als

1) Paedag. II c. 3.

2) Minuc. Fel. Octav. c. 12.

3) Sed alio quoque injuriarum titulo postulamur et infructuosi in negotiis dicimur. Apol. c. 42.

erlaubt und als ein großes Gut galten, einzelne Zweige des Gewerbelebens in der That beeinträchtigten. Aber er war durch und durch einseitig und darum im ganzen unbegründet. Da die Christen, welche Entsagung übten — um von den vielen, welche wohl den Glauben, nicht aber auch die Werke hatten, gar nicht zu reden — ihre Güter nicht unfruchtbar aufspeicherten, sondern zu Werken der Barmherzigkeit verwendeten, so förderten sie Handel und Gewerbe in andern Zweigen und die christliche Religion äußerte überdieß in ökonomischer Beziehung auch noch dadurch einen sehr heilsamen Einfluß, daß sie die Verachtung beseitigte, welche im heidnischen Alterthum auf der materiellen Arbeit lastete. Bei den Griechen und Römern galt der Betrieb eines Handwerkes oder eines Handels als etwas Schmutziges und des freien Mannes Unwürdiges und nur dem Ackerbau und dem Großhandel ward in der römischen Welt eine bessere Würdigung zu Theil [1]). Diese Anschauung war mit den Ideen des Christenthums unverträglich und wenn sie auch nicht bei allen Christen sofort verschwand, so mußte sie doch nach und nach verdrängt werden. Ist die Arbeit, wie der Apostel Paulus lehrt, eine Pflicht für jeden Menschen und muß jeder dieser Pflicht genügen, theils um seinen Unterhalt zu verdienen, theils um Mittel zur Linderung der Noth des Nächsten zu gewinnen (Ephes. 4, 28. II. Thess. 3, 10—13), so kann die körperliche Arbeit nichts Entwürdigendes haben und in Anbetracht der angeführten Momente war Tertullian völlig im Recht, wenn er den Vorwurf der Unproductivität von seinen Religionsgenossen

1) Cicero de offic. I c. 42. Döllinger, Heidenthum und Judenthum 672. 714.

abwies. Die Christen, erwiderte er, sind gegen Gott ihren Herrn und Schöpfer zu dankbar, als daß sie einer seiner Gaben verschmähten, und sie mäßigen sich nur im Genuß, um nicht durch Uebermaß oder durch schlechten Gebrauch sich zu verfehlen; sie erscheinen auf dem Forum und auf dem Markt, in den Bädern und Werkstätten sowie auf allen übrigen Verkehrsplätzen; sie betheiligen sich an der Schifffahrt und am Kriegsdienst, sie treiben Ackerbau und Handel und wenden ihre Kraft und Kunst überhaupt im Dienste der Mitwelt an; daß sie sich dabei nicht ganz so verhalten, wie ihre heidnischen Zeitgenossen und z. B. am Feste der Saturnalien nicht bei Nacht baden oder am Bacchusfest nicht an den öffentlichen Gelagen Theil nehmen noch ihr Haupt bekränzen u. s. w., rechtfertige jenen Vorwurf noch nicht, da sie Lebensmittel und Blumen ja immerhin, wenn gleich auf andere Weise gebrauchen und da man es ihnen vernünftigerweise nicht verargen könne, wenn sie Kupplern, Giftmischern, Wahrsagern und ähnlichem Gelichter keinen Verdienst geben; denn für das Gewerbe dieser Leute unproductiv sein, das sei in Wahrheit productiv [1]).

Die Erwiderung zeigt, daß die Christen der ersten Jahrhunderte am Gewerbeleben sich rege betheiligten. Selbst Bischöfe gaben sich mit Handelsgeschäften ab [2]) und Kallistus, der nachmals den Stuhl Petri bestieg, betrieb als Sklave des Karpophorus ein Bankgeschäft [3]). Cyprian, dem wir

1) Apolog. c. 42—43. Obige Darstellung ist keine wörtliche Uebersetzung, sondern enthält nur die Hauptgedanken Tertullians. Der Schlußsatz lautet bei ihm: his infructuosos esse magnus fructus est.

2) Cyprian. De laps. c. 6.

3) Hippolyt. Philosoph. IX c. 12.

jene Mittheilung verdanken, äußert zwar zugleich einen Tadel. Doch gilt seine Mißbilligung sichtlich nicht dem Handel an sich, sondern nur der Art und Weise, wie die kirchlichen Vorsteher sich ihm hingaben, indem sie den Dienst Gottes gleichsam verachtend und in den Dienst der Welt tretend ihren Stuhl und ihre Gemeinde verließen und des Gewinnes wegen sogar auf die Märkte fremder Provinzen sich begaben. Sie galt der Gewinnsucht, die zu ihrer Befriedigung selbst höhere Pflichten hintansetzte, und dieser trat auch die Synode von Elvira v. J. 306 entgegen. Sie gestattete zwar den Geistlichen zur Erwerbung ihres Unterhaltes einen Handel zu betreiben, sie beschränkte aber diese Erlaubniß für die höheren Kleriker auf die Provinz, in der sie lebten, und verbot den Bischöfen, Priestern und Diakonen, des Handels wegen ihren Sprengel zu verlassen und in den Provinzen umherziehend die gewinnbringenden Märkte aufzusuchen; nur durch eine Mittelsperson, einen Sohn, Freigelassenen, Diener, Freund oder durch irgend einen Dritten sollten sie ihre Unternehmungen auch in eine größere Ferne ausdehnen dürfen [1]). Aber nicht bloß die Gewinnsucht, die höhere Standespflichten außer Acht ließ, sondern die Gewinnsucht überhaupt fand Tadel. Irenäus betrachtet es zwar als selbstverständlich, daß der Handeltreibende auf einen Gewinn bedacht sei und zum mindesten seinen Unterhalt mit seinem Gewerbe bestreiten wolle [2]). Aber das Haschen und Jagen nach Reichthum konnte angesichts der biblischen Worte, daß ein Kameel leichter durch ein Nadelöhr als ein Reicher in den Himmel komme und daß diejenigen, welche reich werden wollen, in

1) Harduin Conc. I, 252. can. 18 (al. 19).

2) Adv. haer. IV c. 89 n. 1.

die Fallstricke des Teufels gerathen, bei den Vätern nicht auf Billigung rechnen und Tertullian fügte darum selbst da, wo er die Christen gegen eine feindselige Beschuldigung zu vertheidigen hatte, restringirend bei: sie bedienen sich der Gaben Gottes mit Maß. Lactanz verurtheilt namentlich die mit Unredlichkeit verbundene Gewinnsucht. Er verlangt, daß der Verkäufer nicht, um einen höheren Preis zu erzielen, die Fehler seiner Waaren verschweige, daß der Käufer nicht etwa Gold als unedles Metall in Empfang nehme, sondern den Verkäufer über den Irrthum, in dem er sich befinde, aufkläre und erklärt das gerügte Verfahren, wenn es gleich von einem Philosophen für weise gehalten wurde, für eine unwürdige Verschmitztheit [1]).

Tertullian kam in seiner Schrift über den Götzendienst zum zweiten Mal auf das Gewerbeleben zu sprechen und sein Urtheil gestaltete sich hier etwas anders als im Apologetikum, indem er hier auf die Gefahren hinzuweisen hatte, die Handel und Gewerbe unter Umständen dem Seelenheil bringen, während er die Christen dort von dem Vorwurf der gewerblichen Unproductivität zu reinigen hatte. Die Wahrnehmung, daß die Sünden der Habsucht, der Wurzel aller Uebel, der Lüge, der Dienerin der Habsucht und des Meineides bei den Kaufleuten häufig vorkommen, veranlaßte ihn die Frage aufzuwerfen, ob der Handel mit dem Christenberuf vereinbar sei, und seine Antwort ging zunächst dahin: wenn die Habsucht, die Triebfeder des Erwerbes, aufhören würde, würde es bei dem Aufhören des Grundes des Erwerbes auch zum Betriebe eines Handels keinen Grund mehr geben [2]). Der Handel würde hienach nur in der Habsucht

1) Divin. instit. V c. 18.

1) De idololatria c. 11. Negotiatio servo Dei apta est?

seine Quelle haben und das Wort kennzeichnet den Apologeten von Carthago, der auch ein hartes Paradoxon nicht verschmäht, wenn es sich ihm gerade darbietet. Indessen wollte er mit ihm doch nicht vollen Ernst machen. Er mußte einräumen, daß es einen gerechten Grund zum Erwerb gebe und daß sich derselbe auch ohne Habsucht und Lüge denken lasse; er wies aber sofort auch auf einen neuen Punkt hin, der die Erlaubtheit des Handels für den Christen in Frage stelle. Wenn die Kaufleute Gegenstände wie Weihrauch und dergleichen feil boten, deren sich die Heiden bei ihrem Cult bedienten, so machten sie sich in seinen Augen des Götzendienstes schuldig und dasselbe traf in analoger Weise bei den Künstlern und Handwerkern zu. Keine Kunst, bemerkte er ausdrücklich, kein Gewerbe, kein Handel, die irgendwie zum Unterhalt des Götzendienstes beitragen, seien von der Sünde der Idololatrie frei [1]) und diese Erwerbsarten seien darum von dem Christen unbedingt zu meiden. Die Einrede, daß man sich durch ihr Aufgeben der Mittel zum Leben beraube, komme nach dem Empfang der Taufe zu spät und die Lehre des Herrn und das Beispiel der Apostel zeugen gegen sie. Der Einwand, man leide Noth und habe nichts zu essen, werde durch den Herrn abgeschnitten, wenn er die Dürftigen glücklich preise und verlange, daß man um den leiblichen Unterhalt sich nicht be-

Ceterum si cupiditas abscedat, quae est causa acquirendi, cessante causa acquirendi non erit necessitas negotiandi.

1) De idololatria c. 11. Nulla igitur ars, nulla professio, nulla negotiatio, quae quid aut instruendis aut formandis idolis administrat, carere poterit titulo idololatriae: nisi si aliud omnino interpretemur idololatriam quam famulatum idolorum colendorum.

kümmere. Der Einwand, daß man Vermögen brauche und für Kinder und Nachkommenschaft zu sorgen habe, sei noch weniger zutreffend, da der Herr es seinen Jüngern zur Auflage mache, alles zu verkaufen und es den Armen zu schenken und da keiner, der zurückschaue, nachdem er die Hand an den Pflug gelegt, zum Dienste tauglich sei; da wenn der Herr geboten, um Gottes willen die Eltern, die Kinder und den Gatten zu verlassen, noch weniger um der Kinder und Eltern willen Handel und Gewerbe beibehalten werden dürfen, wenn sie dem Reiche Gottes im Wege stehen. Jakobus und Johannes haben nach ihrer Berufung ihren Vater und ihr Schiff verlassen, Matthäus habe der Zöllnerbank den Rücken gekehrt und keiner von den Jüngern des Herrn habe bei seiner Erwählung erwidert: es fehlen ihm die Mittel zum Lebensunterhalt. Der Gläubige fürchte den Hunger um so weniger, da er bereit sei, für Gott selbst den Tod zu erleiden [1]).

Der Apologete von Carthago war hier nahe daran, dem Handel das Todesurtheil zu sprechen, weil er ihn meist mit Sünde befleckt sah, und ähnliche Aussprüche finden sich noch bei zwei andern Vätern der ältesten Zeit. An derselben Stelle, wo Irenäus dem Handel die natürliche Tendenz zu gewinnen zuschreibt, bezeichnet er den Erwerb als etwas Ungerechtes, weil er in der Habsucht seine Quelle habe [2]), und Lactanz erklärt, daß der Handel wenigstens

1) De idololatria c. 12.

2) Adv. haer. IV c. 30 n. 1. Unde enim domus in quibus habitamus, et vestimenta quibus induimur, et vasa quibus utimur, et reliqua omnis ad diuturnam vitam nostram ministratio, nisi ex his quae, cum ethnici essemus, de avaritia acquisivimus, vel ab ethnicis parentibus aut cognatis aut amicis de injustitia

bei dem Weisen nicht vorkomme, da er, weil mit dem Seinigen zufrieden und weil frei von der Begierde nach fremdem Gut, keinen Grund habe, Schiffahrt zu treiben und Güter aus fremden Ländern herbeizuschaffen [1]). Beide Urtheile wurden indessen durch die Schwierigkeit veranlaßt, gegnerische Einreden auf einem anderen Gebiete zu entkräften, und verlieren dadurch von ihrer Schroffheit, davon ganz abgesehen, daß das erste sich zunächst und vorwiegend auf das Erwerbsleben der Heiden bezieht und den Vorwurf der Habsucht und Ungerechtigkeit auf die Gewerbsthätigkeit der Christen wenigstens nicht unbedingt und allgemein ausdehnt, wenn es dieselbe auch nicht ganz von ihm ausnimmt. Irenäus hatte nämlich die Anordnung Gottes in Exod. 11, 2. 12, 35 f., die Israeliten sollten sich vor ihrer Abreise von den Aegyptern Gold und Silber zur Leihe geben lassen und hernach auf ihre Wanderung mitnehmen, gegen den Vorwurf der Ungerechtigkeit in Schutz zu nehmen und er genügte seiner Aufgabe, indem er den Erwerb und Besitz selbst in der angeführten Weise als etwas Ungerechtes bezeichnete. Lactanz hatte die Antinomie zwischen Gerechtigkeit und Thorheit zu erklären, indem, wer aus Rücksichten der Gerechtigkeit bei einem Schiffbruch dem Nächsten nicht das rettende Brett entreiße, um sich selbst am Leben zu erhalten, als ein Thor erscheine, und er löste die Schwierigkeit mit der Behauptung, der wahrhaft Gerechte komme gar nie in die Lage, so handeln zu müssen, indem er wie keinen Handel so auch keine Schiffahrt treibe.

Die Gefahr, durch den Betrieb eines Handelsgeschäftes

---

acquirentibus percepimus? ut non dicamus, quia et nunc in fide existentes acquirimus.

1) Divin. instit. V c. 18.

sich der Sünde des Götzendienstes schuldig zu machen, wurde seit dem vierten Jahrhundert, da das Heidenthum in stets weiteren Kreisen dem Christenthum den Platz räumte, immer geringer und zuletzt verschwand sie gänzlich. Aber die Habsucht, über die schon die älteren Väter wiederholt klagten, wenn sie vom Erwerbsleben sprachen, blieb trotz des christlichen Bekenntnisses noch vielfach in den Herzen zurück und sie suchte namentlich im Handel Befriedigung. Deßhalb berührten ihn auch die folgenden Väter in der Regel nicht, ohne zugleich auf die Gefahren hinzuweisen, mit denen er verbunden sei, und Ambrosius nennt ihn — in einer Schrift allerdings, die zunächst für seine Kleriker bestimmt war — sogar eine schmutzige und schimpfliche Erwerbsart [1]). Sichtlich hatte an diesem Urtheil auch die antike Anschauung über das Gewerbeleben einigen Antheil und dasselbe war bei Gregor von Nyssa der Fall, wenn er in seiner Rede über die Verstorbenen vom Himmel sagt, daß man dort nicht durch Landbau und Schiffahrt ermüdet, nicht durch Handel oder durch irgend einen Erwerb beschmutzt werde, sondern frei von den Mühseligkeiten des Bauens, Webens und aller anderer schmutziger Künste ein ruhiges Leben führe [2]); denn er würde sich in dieser Beziehung zweifellos anders ausgedrückt haben, wenn ihm nicht jene Anschauungsweise vor Augen geschwebt hätte. Chrysostomus und Augustinus dagegen beschränkten sich ganz auf das sittliche Gebiet. Jener nahm von dem Beispiel des Apostels Paulus Anlaß, die Arbeit und namentlich die körperliche und gewerbliche Arbeit

1) Nihil itaque deformius quam nullum habere amorem honestatis et usu quodam degeneris mercaturae quaestu sollicitari ignobili, avaro aestuare corde etc. De offic. III c. 9 n. 57.

2) De mortuis or. Opp. Paris 1615. II, 1053.

als ein Mittel zu empfehlen, seinen Unterhalt selbst zu bestreiten, die sündhaften Gedanken aus seinem Herzen zu vertreiben und das Wort des Herrn zu erfüllen, daß es seliger sei zu geben als zu nehmen [1]). Dieser fand sich durch Ps. 70, 15 zu einer eingehenderen Prüfung der Frage nach der sittlichen Erlaubtheit des Handels veranlaßt, indem er hier las: Os meum enuntiabit justitiam tuam, quoniam non cognovi *negotiationes*, tota die salutem tuam, während er die den Originaltext allerdings ebenfalls nicht ganz treffende Lesart der Vulgata: quoniam non cognovi *literaturam*, nur in einigen Exemplaren der hl. Schrift vorfand. Er fragt angesichts dieser Stelle, was für Handelsgeschäfte hier zu verstehen seien, und verweist auf die Lügen und falschen Eide, deren sich die Kaufleute aus Liebe zum Gewinne schuldig machen, um letztere schließlich aufzufordern, sich zu bessern und dem Handel zu entsagen, wenn der Psalmist deßwegen, weil er ihn nicht gekannt habe, das Lob Gottes den ganzen Tag singe [2]). Die Aufforderung war aber nicht ernstlich gemeint und sie wurde, wie es scheint, nur angebracht, um die Aufmerksamkeit der Zuhörer zu spannen. Sein praktischer Sinn sträubte sich gegen die Auslegung des Verses, als enthalte er ein Verbot des Handels und er zeigte die Widersinnigkeit und Unmög-

1) Sermo I in illud, Salutate Priscillam et Aquilam n. 5. Opp. ed. Montfaucon III, 179.

2) Quae sunt istae negotiationes? Audiant negotiatores et mutent vitam; et si fuerunt, non sint; non cognoscant, quod fuerunt, obliviscantur; postremo non adprobent, non laudent; improbent, damnent, mutentur, si peccatum est negotiatio ... Ergo si propterea iste tota die laudem Dei dicit, quia non cognovit negotiationes, corrigant se christiani, non negotientur. In psalm. 70 Sermo I n. 17.

lichkeit dieser Interpretation auf, indem er nachwies oder vielmehr durch die Kaufleute, denen er die Vertheidigung ihres Gewerbes selbst in den Mund legte, nachweisen ließ, daß der Handel an sich nicht weniger zulässig sei als jede andere gewerbliche Thätigkeit. Wir bringen, läßt er die Kaufleute sagen, Waaren aus fernen Gegenden an Orte, wo sie sonst nicht zu haben sind, und die Differenz zwischen dem Ankaufs- und Verkaufspreis ist der Lohn unserer Arbeit und das Mittel zu unserem Lebensunterhalt [1]). Wenn dabei Lügen und falsche Eide mitunterlaufen, so treffen sie die Personen, nicht das Geschäft; denn wir könnten dieses auch ohne Sünde betreiben und wir könnten, was namentlich die Lüge anlangt, dem Käufer ja sagen, daß die Waare uns so viel gekostet habe und um so viel wieder feil sei; wir würden ihn dadurch nicht vertreiben, sondern im Gegentheil durch unsere Offenheit und Wahrheitsliebe anziehen. Man mag uns daher wohl von der Sünde abmahnen, dem uns unser Gewerbe aussetzt, nicht aber von diesem selbst und zwar um so weniger, als damit an sich nichts gewonnen würde; denn im Interesse unseres Unterhaltes müßten wir dann ein Handwerk betreiben oder uns dem Ackerbau zuwenden und hier hätten wir, wie die Erfahrung zeigt, ebenso wie beim Betriebe eines Handels mit der Gefahr der Sünde zu kämpfen. Die Handwerker lügen und schwören ebenso wie die Kaufleute und die Landleute ergehen sich, wenn ihnen der Himmel zu schaden droht, in Klagen gegen Gott

---

1) Ecce ego affero quidem ex longinquo merces ad ea loca in quibus non sunt ea quae adtulero, unde vivam, tamquam mercedem laboris mei peto, ut carius vendam quam emerim. Unde enim vivam, cum scriptum sit: dignus est operarius mercede sua? Ibid.

oder sie nehmen die Künste eines Zauberers gegen den Hagel in Anspruch oder sie wünschen zum Nachtheil der Armen eine Hungersnoth herbei, um ihre Vorräthe theuer verkaufen zu können. Wenn man ihnen einwende, daß die guten Landleute das nicht thun, so haben sie zu erwidern, daß auch die guten Kaufleute von jenen Fehlern sich fern halten und daß man, wenn man von den Sünden der Personen ohne weiteres auf die Sündhaftigkeit des Berufes schließen wollte, auch die Erzeugung von Kindern als etwas Böses betrachen müßte, weil schlechte Mütter in Krankheitsfällen oftmals zu sündhaften Mitteln ihre Zuflucht nehmen. Die Sünden der Kaufleute treffen daher die Menschen, nicht aber ihren Beruf und jene sind somit anzuklagen, nicht der Handel [1]).

Augustin erkennt diese Vertheidigung ausdrücklich als zutreffend an und verzichtet auf eine Gegenbemerkung, da man der Wahrheit keinen Widerspruch entgegenzusetzen habe. Aber noch mehr als der Handel gilt ihm das Handwerk als eine sittlich zulässige Erwerbsart und während er für jene die Erlaubtheit nachwies, bemühte er sich einmal,

1) Ista hominum, non rerum peccata sunt. Potest mihi hoc dicere peccator. Quaere ergo, episcope, quemadmodum intelligas negotiationes, quas legisti in psalterio, ne forte tu non intelligas et me a negotiatione prohibeas. Mone ergo, quemadmodum vivam: si bene mihi erit; unum tamen scio, quia si malus fuero, non negotiatio mihi facit, sed iniquitas mea. Ibid. Die Erklärung, die in n. 18 sodann gegeben wird, ist die: negotiatio bedeute hier nicht Handel, sondern Selbstgerechtigkeit, die negotiatores seien hier nicht Kaufleute, sondern diejenigen, die anstatt Gott die Ehre zu geben sich ihres Thuns und ihrer Werke rühmen, die Gottes Gerechtigkeit mißkennend ihre eigene an deren Stelle setzen.

dieses und die körperliche Arbeit überhaupt als pflichtmäßig darzuthun. Als einige Mönche in den Klöstern bei Carthago anfingen, die körperliche Arbeit, die bisher von sämmtlichen Klosterbewohnern ohne Ausnahme verrichtet worden war, zu verschmähen, die Bestreitung ihres Unterhaltes von anderen zu erwarten, sich ganz auf geistliche Uebungen zu beschränken und sich insbesondere den Weltleuten zu widmen, die sich zum Gebet und zu frommen Lesungen bei ihnen einfanden, trat er auf Bitten des Erzbischofs Aurelius von Carthago der Neuerung mit aller Entschiedenheit entgegen und erklärte die körperliche Arbeit für eine allgemeine menschliche Pflicht [1]). Jeder, der nicht etwa durch Krankheit und und Schwächlichkeit daran gehindert werde, den Worten des Apostels Paulus: wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen, zu entsprechen, habe seinen Unterhalt durch eigene Arbeit zu verdienen und eine Ausnahme bestehe nur zu Gunsten der Apostel und Diener des Altares, welche vom Altare leben dürfen [2]). Die Mönche haben auf dieses Privilegium um so weniger einen Anspruch, da sie zumeist den niedern und niedersten Ständen angehören und somit an die körperliche Arbeit gewöhnt seien, so daß der Entschuldigungsgrund der Schwächlichkeit für sie nicht vorgebracht werden könne [3]), und da es durchaus ungeziemend

1) De opere monachorum c. 1.

2) Ibid. c. 20.

3) Nunc autem veniant plerumque ad hanc professionem servitutis Dei et ex conditione servili vel propter hoc a dominis liberati sive liberandi et ex vita rusticana et ex opificum exercitatione et plebejo labore, tanto utique felicius quanto fortius educati ... Tales ergo quoniam se, quo minus operentur, de infirmitate corporis excusare non possunt, praeteritae quippe vitae consuetudine convincuntur. Ibid. c. 22.

sei, daß in einem Stande, in dem die Senatoren arbeiten, die Arbeiter feiern [1]). Daß die Arbeit strenge Pflicht sei, zeige der Apostel wie durch Lehre so auch durch That, indem er durch die Arbeit seiner Hände sein Brot selbst erworben habe, und Landbau und Handwerk seien ehrbare und unschuldige Erwerbszweige, an denen nur der Stolz Anstoß nehmen könne; jener sei durch das Beispiel der Patriarchen, dieses sei durch das Beispiel des Nährvaters Jesu Christi geheiligt und es habe auch den heidnischen Griechen als ehrbar gegolten, da einige ihrer Philosophen Schuster gewesen seien [2]). Der sittliche Grund aber, aus dem sich die körperliche Arbeit empfehle, sei der, daß sie den Geist zu höheren Gedanken frei lasse und das Handwerk sei darum dem Handel vorzuziehen, weil dieser umgekehrt den Geist für die irdischen Interessen in Anspruch nehme, ohne den Leib zu beschäftigen [3]).

Wie der Schlußsatz zeigt, so war Augustin gegen den Handel doch nicht ganz ohne Bedenken, wenn er ihn auch nicht eigentlich verurtheilen wollte. Er schien ihm der Habsucht günstig zu sein und die Erfahrung, daß die Kaufleute mehr der Gewinnsucht ergeben seien als die übrigen Gewerbe-

---

1) Nullo modo decet, ut in ea vita, ubi fiunt senatores laboriosi, ibi fiant opifices otiosi, et quo veniunt relictis deliciis suis qui fuerant praediorum domini, ibi sint rustici delicati. Ibid. c. 25. Augustin hatte bei diesem Satz ohne Zweifel den hl. Paulinus von Nola vor Augen.

2) Ibid. c. 13.

3) Aliud est enim corpore laborare animo libero, sicut opifex, si non sit fraudulentus et avarus et privatae rei avidus; aliud autem ipsum animum occupare curis colligendae sine corporis labore pecuniae, sicut sunt vel negotiatores vel procuratores vel conductores. Cura enim praesunt, non manibus operantur, ideoque ipsum animum suum occupant habendi sollicitudine. Ibid. c. 15.

treibenden, dürfte noch mehr als Grund seiner Abneigung gegen denselben betrachtet werden als die angeführte Vergleichung, die, wenn auch nicht geradezu unrichtig, so doch mehr geistreich als richtig ist. Mit dieser Abneigung stand er aber nicht allein. Epiphanius bemerkt ausdrücklich: die Kirche habe an den Handelsleuten kein sonderliches Gefallen, sondern weise ihnen den untersten Rang an [1]), und Papst Leo der Gr. verbot den Handel den Pönitenten [2]). Seine Ansicht war dabei nicht, der Handel sei an sich unerlaubt, da er ihn sonst allen Gläubigen und nicht bloß den Pönitenten untersagen mußte. Er sah ihn vielmehr nur von Gefahren umgeben und hielt es für schwierig, beim Betrieb der Kaufmannschaft sich vor der Sünde zu bewahren. Zugleich betrachtete er es als billig und angemessen, daß derjenige, der für unerlaubte Handlungen um Verzeihung bitte, sich mancher erlaubter enthalte [3]) und so erließ er das erwähnte Verbot. Dasselbe wurde durch die Anfrage des Bischofs Rusticus von Narbonne wahrscheinlich erst veranlaßt und wie es so eine Neuerung begründete, so fand es auch keinen größeren Anklang. Das Verbot ist bei den ältern Vätern und Synoden nirgends anzutreffen; es ist

1) *Πραγματευτὰς οὐκ ἀποδέχεται, ἀλλὰ ὑποδεεστέρους πάντων ἡγεῖται.* Expos. fidei c. 24.

2) Ep. 167 inquis. XI. De his qui in poenitentia vel post poenitentiam negotiantur. Resp. Qualitas lucri negotiantem aut excusat aut arguit, quia est et honestus quaestus et turpis. Verumtamen poenitenti utilius est dispendia pati quam periculis negotiationis obstringi, quia difficile est inter ementis vendentisque commercium non intervenire peccatum.

3) Sed illicitorum veniam postulantem oportet a multis etiam licitis abstinere dicente apostolo: omnia mihi licent, sed non omnia expediunt. Ibid. inquis. X.

namentlich auch nicht in dem einschlägigen Schreiben des Papstes Siricius an den Erzbischof Himerius von Tarragona enthalten und in der Folgezeit begegnen wir ihm außer einer pseudoaugustinischen Schrift [1]) nur in der Verordnung der Synode von Barcelona, die um das Jahr 540 abgehalten wurde: ut poenitentes epulis non intersint nec negotiis operam dent in datis et acceptis, sed tantum in suis domibus vitam frugalem agere debeant [2]).

Was die Betheiligung des Klerus am Gewerbeleben anlangt, so dauerte sie auch nach Constantin dem Gr. noch fort. Doch war sie eine geringere und ihre allmählige Abnahme erklärt sich aus einem doppelten Grund. Seitdem sich in Folge der staatlichen Anerkennung des Christenthums ein Kirchenvermögen bilden konnte, war der Klerus einerseits nicht mehr so sehr wie früher darauf angewiesen, seinen Unterhalt aus seinem Privatvermögen oder durch gewerbliche Thätigkeit zu bestreiten, und anderseits war seine Kraft, seitdem das Christenthum in stets weitere Kreise sich verbreitete, mehr und mehr durch seine religiöse Aufgabe in Anspruch genommen. Doch ward das Kirchenvermögen nicht so bald so groß, daß es zum Unterhalt der ganzen

1) De vera et falsa poenitentia c. 15. In omnibus dolens aut saeculum derelinquat (poenitens) aut saltem illa, quae sine admixtione mali non sunt administrata, ut mercatura, militia et alia, quae utentibus sunt nociva, ut administrationes saecularium potestatum, nisi his utatur ex obedientiae licentia.

2) Harduin Conc. II, 1334 can. 7. Thomassin bemüht sich in seinem Traité du negoce (Paris 1697) chap. 11 das bezügliche Verbot als ein altes nachzuweisen und auf das paulinische Wort: nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus (II Timoth. 2, 4) zurückzuführen. Allein den von ihm beigebrachten Stellen ist ein eigentlicher Beweis nicht zu entnehmen.

und in einigen Städten ziemlich zahlreichen Geistlichkeit hingereicht hätte, und die Kleriker waren ihrerseits nicht immer so genügsam, mit dem spärlichen Einkommen, das ihnen gereicht wurde, wenn sie je ihre Bedürfnisse damit bestreiten konnten, sich zu bescheiden [1]). Sie widmeten sich daher auch noch fortan dem gewerblichen Leben und wie in andern Dingen wurde ihnen auch in diesem Punkte seitens des römischen Staates einige Begünstigung zu Theil. Durch Kaiser Constantius wurde den Klerikern, die zu ihrem Unterhalt ein Kaufmannsgeschäft betrieben, im J. 343 die Immunität von den Abgaben verliehen, welche die Kaufleute an den Fiskus zu entrichten hatten, und dieses Privilegium auch auf ihre Angehörigen und Sklaven ausgedehnt [2]). Als Grund wurde für dasselbe alsbald angegeben, daß der Gewinn ihrer gewerblichen Thätigkeit den Armen zu gut komme [3]). Das Privilegium scheint aber alsbald mißbraucht worden zu sein. Es gab Kleriker, die Handel und Gewerbe nicht bloß zur Bestreitung ihres Unterhaltes, sondern auch zur Erwerbung von Reichthümern trieben, und da die fragliche Immunität auch durch sie in Anspruch genommen wurde, so ward sie, wie das Gesetz übrigens auch schon

---

1) Sulpicius Severus bemerkt über die Geistlichen seiner Zeit: Tanta animos eorum habendi cupido veluti tabes incessit. Inhiant possessionibus, praedia excolunt, auro incubant, emunt venduntque, quaestui per omnia student. Chron. I c. 23 n. 5.

2) L. 8 u. 10 Cod. Theod. de episcopis 16. 2. Et si qui de vobis alimoniae causa negotiationem exercere volunt, immunitate potientur.

3) L. 10 u. 14 Cod. Theod. de episcopis 16. 2. Negotiatorum dispendiis minime obligentur, cum certum sit, quaestus, quos ex tabernaculis atque ergasteriis colligunt, pauperibus profuturos.

ursprünglich gewollt hatte, im J. 360 bestimmt und ausdrücklich auf diejenigen beschränkt, die, um ein bescheidenes Auskommen zu finden, einen kleinen Handel treiben würden, den andern aber, deren Namen in die Matrikel der Kaufleute eingetragen waren, und ebenso den Grundbesitzern im Klerus die Entrichtung der üblichen Steuern zur Auflage gemacht [1]). Die Kaiser Arkadius und Honorius erneuerten die Immunität mit dieser Beschränkung im Jahr 401 [2]). Aber Kaiser Valentinian III hob sie im J. 452 auf und verbot den Klerikern den Handel geradezu, indem er für den Fall des Dawiderhandelns ihnen die Privilegien ihres Standes überhaupt entzog [3]). Ueber die Motive dieser Verordnung erfahren wir nichts. Wir werden aber wohl kaum irren, wenn wir das Gesetz mit der inzwischen erfolgten Vermehrung des Kirchenvermögens und mit der strengeren Anschauung in Verbindung bringen, welche in der letzten Zeit über die Betheiligung des Klerus am Handel sich gebildet hatte.

Bereits Ambrosius erklärt, daß wenn das Gesetz schon

1) L. 15 Cod. Theod. de episc. 16. 2. Clerici ita a sordidis muneribus debent (esse) immunes atque a conlatione praestari (l. lustrali), si exiguis admodum mercimoniis tenuem sibi victum vestitumque conquirunt; reliqui autem, quorum nomina negotiatorum matricula comprehendit eo tempore, quo conlatio celebrata est, negotiatorum munia et pensitationes agnoscant; quippe postmodum clericorum se coetibus adgregarunt. De his sane clericis, qui praedia possident, Sublimis Auctoritas Tua non solum eos aliena juga nequaquam statuet excusare, sed etiam his quae ipsi possident, eosdem ad pensitanda fiscalia perurgeri.

2) L. 36 Cod. Theod. de episc. 16. 2.

3) Jubemus ut clerici nihil prorsus negotiationes exerceant. Si velint negotiari, sciant se judicibus subditos, clericorum privilegio non muniri. Nov. 12.

den Dienern des Kaisers, dem Militär, den Verkauf von Waaren verbiete, noch viel mehr der Diener des Glaubens von aller Art von Kaufmannschaft sich fern halten und mit dem Ertrag seines Gütchens oder, wenn er keines besitze, mit seinem Gehalte sich begnügen solle [1]), und Hieronymus fordert einen jungen Priester auf, einen Kleriker, der Handel treibe und von der Armuth zu Reichthum, von der Niedrigkeit zu Ansehen gelange, wie eine Art Pest zu fliehen, indem er ihm zugleich zu bemerken gibt, der Ruhm eines Bischofs bestehe in der Linderung der Noth der Armen und das Trachten nach Reichthum sei für den Priester eine Schande [2]). Durch Synoden wurden der gewerblichen Thätigkeit des Klerus wenigstens einige Schranken gesetzt. Die Synode von Carthago vom J. 397 verordnete: ut episcopi et presbyteri et diaconi vel clerici non sint conductores neque procuratores privatorum neque ullo turpi vel inhonesto negotio victum quaerant, quia respicere debeant scriptum esse: nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus [3]) und ähnlich verbot die Synode von Chalcedon vom J. 451 den Klerikern und Mönchen, Güter oder Geschäfte zu miethen oder sich in weltliche Angelegenheiten zu mischen, soweit sie nicht etwa durch das Gesetz zur Führung einer Vormundschaft für Minderjährige verpflichtet seien oder vom Bischof mit der Sorge für die Waisen, Wittwen und andere schutzbedürftige Personen betraut werden [4]). Der Betrieb des Handels ist hier noch nicht untersagt und die Spitze jener Decrete

1) De offic. I c. 36 n. 184.
2) Ep. 52 ad Nepotianum n. 5 sq.
3) Harduin l. c. I, 963 can. 15.
4) Harduin l. c. II, 601 can. 3.

richtet sich hauptsächlich gegen die Uebernahme von Pachtgeschäften oder Geschäftsführungen, die der Zeit als besonders anstößig und entehrend erschienen. Aber die Synode von Arles, die im J. 443 oder im J. 452 gehalten wurde, ging bereits weiter und verbot den Klerikern auch den Handel, indem sie verordnete: si quis clericus pecuniam dederit ad usuram aut conductor alienae rei voluerit esse aut turpis lucri gratia aliquod negotiationis exercuerit, depositus a clero a communione alienus fiat [1]). Der Kanon hatte allerdings nur eine beschränkte Geltung. Er galt nur für die Kirchenprovinz Arles, vielleicht noch für einige weitere Provinzen, die allenfalls noch auf der Synode vertreten waren [2]), und jedenfalls ging seine Verbindlichkeit nicht über das südliche Gallien hinaus, indem die Synode von Tours vom J. 461 den Handel als ein für den Klerus erlaubtes Geschäft anführt und sich auf das Verbot des Zinsnehmens oder des Betriebs eines Bankgeschäftes beschränkt [3]). Aber er stand auch nicht ganz allein. Mit dem Kanon: sicut canonum statutis firmatum est, quicunque in clero esse voluerit, emendi vilius vel vendendi carius studio non utatur: certe si voluerit haec exercere, cohibeatur a clero [4]), schritt die Synode von Tarragona vom J. 516 wenigstens gegen den s. g. Speculationshandel ein, und die s. g. vierte Synode von Carthago verbot dem Klerus den Handel überhaupt, indem ihre Verordnung, jeder Kleriker, der arbeitskräftig sei, solle wie die Wissenschaft so auch ein Handwerk erlernen und,

1) Harduin l. c. II, 774 can. 14.
2) Hefele Conciliengeschichte 2. A. II, 299.
3) Harduin l. c. II, 796 can. 13.
4) Harduin l. c. II, 1041 can. 2.

so gelehrt er auch sei, durch Handarbeit, sei es durch Betrieb eines Handwerkes oder durch Ackerbau, seinen Unterhalt selbst erwerben [1]), indirect ein Verbot der Kaufmannschaft enthält. Wir wissen freilich nichts Näheres von der Zeit, in der, noch von dem Orte, an dem diese Verordnung erlassen wurde, da die carthagische Synode v. J. 398, der sie zugehören will, nicht existirt und da die Kanones, die dieser Synode zugeschrieben werden, von verschiedenen — afrikanischen, orientalischen und andern — Synoden herrühren [2]). Allein wenn auch all das unbekannt ist, so dürfte doch das sicher sein, daß die Verordnung immerhin von einer Synode ausging und nicht etwa nur dem Einfall eines Privatmannes ihre Entstehung verdankt.

Wie bereits angedeutet wurde, beschäftigten sich die Mönche des Alterthums beinahe sämmtlich mit Handarbeiten und außer den Dingen, die sie zu ihrem eigenen Bedarf brauchten, wie Brot und Kleidung, fertigten sie namentlich Teppiche, Matten, Stühle, Körbe und anderes Flechtwerk [3]). Die Producte wurden verkauft und der Erlös zur Beschaffung von Lebensmitteln und anderen erforderlichen Dingen und zu Werken der Wohlthätigkeit verwendet. Die alten Mönche trieben so nicht bloß ein Handwerk, sondern auch Handel und sie besuchten auch Märkte, um die Erzeugnisse ihres Fleißes zu veräußern und anderes, was sie zu ihrem Unterhalt nothwendig hatten, einzukaufen. Der fromme Sinn, der sie namentlich im Anfang beseelte, läßt uns

1) Harduin l. c. I, 982 can. 51—53.

2) Hefele Conciliengeschichte 2. A. II, 68 f.

3) Vita Pachoniii c. 7. 14. 25. 43. 47. Migne Patrol. curs. compl. LXXIII, 227—271. Aegyptiorum patrum sent. n. 11 sq. Migne ib. LXXIV, 384.

annehmen, daß sie die Weisung des Apostels: ne quis supergrediatur neque circumveniat in negotio fratrem suum (I Theff. 4, 6) befolgten. Die Vermuthung wird durch mehrere einschlägige Bemerkungen bestätigt, die sich unter den nicht spärlichen Nachrichten, welche über das Mönchthum aus dem Alterthum auf uns gelangt sind, befinden und dieselben mögen zum Schluß noch kurz angeführt werden. Als der Abt Pömenius einst von einem Mönch um Verhaltungsmaßregeln für sein Benehmen auf dem Markt gebeten wurde, erwiderte er ihm: er solle nie über dem Werth (Marktpreis) verkaufen und sogar gegen den Käufer freundlich sein, der ihm gewaltthätig etwa mehr nehme, als er eigentlich bezahlt habe; er selbst habe, als er den Markt zu besuchen gehabt habe, niemals übermäßige Preise zu erzielen getrachtet und dem Nächsten beschwerlich fallen wollen, indem er sich der Hoffnung hingegeben, der Gewinn des Bruders gereiche ihm selbst zum Heil [1]). Aehnlich handelten wohl die meisten übrigen Mönche und von einem wird berichtet, er habe sogar eine Härte darin finden wollen, wenn er das Erzeugniß seiner Thätigkeit um Geld veräußere. Sein Oberer, der Abt Pisteramon, benahm ihm indessen das Bedenken und bemerkte ihm: er solle nur, wenn er den Verkauf zu besorgen habe, den Preis der Waare ein für allemal nennen; wenn er ihn dann noch etwas ermäßigen wolle, so stehe das bei ihm und es werde ihm zu größerer Beruhigung dienen [2]). Wenn es hienach als fraglich angesehen wurde, ob die Mönche für

1) Aegyptiorum patrum sent. n. 5. Migne Patrol. curs. compl. LXXIV, 383.

2) Rosweid Vitae patrum V c. 6 n. 11. Migne Patrol. c. c. LXXIII, 890.

ihre Producte von den Weltleuten einen Preis fordern dürfen, so mußte ihnen die Berechtigung, etwas unter sich zu verkaufen, noch zweifelhafter sein und Basilius der Gr. erklärte in der That: er sei außer Stand zu sagen, ob die Schrift gestatte, daß unter den mönchischen Genossenschaften Kauf und Verkauf stattfinde, da der Apostel (II Kor. 8, 14) gebiete, der Ueberfluß der einen solle dem Mangel der andern abhelfen [1]). Aehnlich, aber umfassender und eingreifender ist das Bedenken, das Papst Gregor der Gr. in dieser Beziehung hegte, wenn anders seine Worte nicht als eine leere Redensart aufzufassen sind. Er bezog nämlich die Worte des Herrn: umsonst habt ihr es empfangen, umsonst gebet es (Matth. 10, 8) auf das Verkehrsleben und weigerte sich demgemäß den Preis, den ihm der Patriarch Eulogius von Alexandrien für eine Sendung Holz anbot, anzunehmen, weil er sie nicht gekauft oder keine Auslagen für sie gehabt habe [2]).

1) Regulae brevius tract. c. 285. Opp. ed. Garnier II, 515.
2) Ep. VIII, 29.

2.

Die christliche Weltanschauung in ihrem Verhältniß zu den modernen Naturwissenschaften [1]).

Von Prof. Dr. Schanz.

Es ist der neueren Exegese des N. T. eigenthümlich, nach dem Vorbild der trefflichen Arbeiten eines Richard Simon vor allem dem menschlichen Factor in dem Kanon des N. T. nachzuforschen. Die Einleitung in das N. T. ist eine historisch-kritische geworden, indem sie nicht nur der von Eichhorn so genannten niederen Kritik, dem Text, ihre Aufmerksamkeit schenkt, sondern ganz besonders die Aufgaben der höheren Kritik in den Kreis ihrer Betrachtung zieht. Schon Eichhorn sagt: „die Schriften des N. T. wollen menschlich gelesen und menschlich geprüft sein. Ohne Besorgniß ein Aergerniß zu geben, kann man daher die Art ihres Ursprungs erforschen, die Bestandtheile ihres Stoffes untersuchen und nach den Quellen fragen, aus welchen ihr einflußreicher Inhalt geflossen ist. Je kritisch genauer, je richterlich strenger, desto besser" [2]). Die Kritik untersucht

1) Eine akademische Antrittsrede.

2) Einleitung in das N. T. IV, 9.

nicht nur die hl. Schriften nach ihrem Ursprung und ihrer Authenticität, sondern sie macht auch den historischen Versuch, eine positive Vorstellung von der Entstehung des Kanons zu geben [1]). Und selbst wenn man sich zu der sog. „kirchlich befangenen“ Ansicht bekennt, kann man sich nur freuen, daß von den Vertretern der sog. „wissenschaftlich unbefangenen“ Ansicht die hl. Schriften auf ihren historischen Gehalt untersucht werden. Denn dies versteht sich doch für jeden Gläubigen von selbst, daß das N. T. auch den Anforderungen genügen muß, welche eine objectiv gehaltene Kritik an den Inhalt eines jeden Schriftstückes zu stellen das Recht hat. Wenn es gelingen sollte, mit unzweifelhafter Sicherheit nachzuweisen, daß eine auf dem Standpunkt der hl. Schrift sich bewegende Exegese mit den gesicherten Resultaten der Wissenschaften sich in keiner Weise vereinigen lasse, so wäre dies für den Verehrer der hl. Schrift zum mindesten eine beunruhigende Erscheinung. Der Natur der Sache gemäß hat sich die historische Kritik ganz besonders auf die Erforschung der Evangelien gerichtet und eine förmliche Evangelienfrage geschaffen, die, wenn auch ein guter Theil der Exegeten ein allerdings mehr scheinbar als wirklich übereinstimmendes Resultat erreicht zu haben glaubt, bis heute nicht genügend beantwortet ist [2]). Die vielen Bearbeitungen des Lebens Jesu geben Zeugniß davon und zeigen zugleich, daß mit der Frage nach den historischen Verhältnissen der neutestamentlichen Schriftabfassung folgerichtig auch die Frage nach dem Mittelpunkt des ganzen Christenthums, nach der

---

1) Hilgenfeld, Einleitung 1875 S. 25.

2) Vergl. meine Abhandlung in der Quartalschrift 1871. Die Marcushypothese S. 489 ff. Wichelhaus, Evangelium Matthäi von Zahn 1876 S. 33 f.

Person des Stifters der christlichen Religion, wieder in den Vordergrund gestellt wurde.

Eine nähere Betrachtung dieser Schriften legt die Vermuthung nahe, daß es oft nicht rein historische Bedenken sind, welche die Verfasser die kritische Feder zuspitzen lassen, sondern vielfach solche Bedenken, die aus der veränderten Weltanschauung entlehnt sind. Der Inhalt der hl. Schriften wird oft aus keinem anderen Grunde beanstandet, als weil er den Boden des rein Natürlichen verläßt, weil er den Charakter des Wunderbaren an sich trägt. Stillschweigend oder zugestandenermaßen gehen viele Kritiker von dem Grundsatz aus, daß jene Theile in den hl. Schriften die ältesten seien, welche am wenigsten Wunderbares berichten, während alles andere als Zugabe der späteren, Wunder und Sagen bildenden Zeit bezeichnet wird. Man müßte die Zeichen der Zeit durchaus verkennen, wenn man leugnen wollte, daß in der Gegenwart eine solche Strömung viele Kreise der Gesellschaft ergriffen und zu einem guten Theil ihre Quelle in dem Einfluß hat, den die modernen Naturwissenschaften auf das Leben und Denken der Menschen ausüben. Hat ja doch jener berühmte Kritiker, dem es auf anderem Wege nicht gelungen ist, den Grund der christlichen Lehre zu verflüchtigen, geradezu im Namen einer großen Minderheit die Frage aufgeworfen, ob wir noch Christen seien und auf Grund der modernen Weltbetrachtung die Frage verneint [1]). Die christliche Weltanschauung scheint nach diesem Urtheil von jener der Naturwissenschaften nicht etwa bloß in untergeordneten Punkten zu differiren, sondern mit der-

1) Der alte und neue Glaube, ein Bekenntniß von D. Strauß 1872.



selben in prinzipiellem Widerspruch zu stehen. Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß, wenn dem so wäre, dem Exegeten geradezu das Fundament der Exegese entzogen würde. Es ist deßhalb Pflicht des Exegeten wie des Theologen überhaupt, die Resultate seiner Wissenschaft mit denen anderer Disciplinen zu vergleichen, wenn er auch dabei gezwungen wird, den ihm zugewiesenen engeren Kreis vielfach zu überschreiten. Es muß ihm der Nachweis möglich sein, daß die sicheren Resultate der Naturwissenschaften mit der richtigen Auffassung der religiösen Ideen, der christlichen Lehren nicht im Widerspruch stehen. Natur und Offenbarung sind zwei Gebiete, welche sich nicht ausschließen, sondern ergänzen sollen, so gewiß die Wahrheit nur eine ist, aber die Untersuchung der Gebiete ist wesentlich verschieden. Der Naturforscher ist lediglich auf den Weg der Erfahrung und des Experiments angewiesen und seine Resultate haben nur insoweit auf Geltung Anspruch, als sie auf diesem Wege gewonnen sind. Darin besteht eben das Einnehmende und Ueberzeugende der exacten Wissenschaften, daß sie sich auf dem einem jeden zugänglichen Gebiete der Erfahrung bewegen und nichts als die einem jeden angeborenen Denkgesetze voraussetzen. Die Theologie kann sich, wenn sie sich nicht selbst aufgeben will, nicht auf das rein natürliche Gebiet beschränken, aber sie setzt die Natur überall voraus, um auf ihr weiter zu bauen. Die hl. Schrift betrachtet es nirgends als ihre Aufgabe, dem Menschen Belehrungen oder gar Offenbarungen über das was wir im Worte Universum zusammenfassen zu geben. Die Himmelskörper im Raum und die Naturkörper auf der Erde kommen nur insoweit zur Sprache, als sie zum religiösen Leben der Menschen in Beziehung stehen. Was da über hinausgeht

hat sie dem Forschen der Menschen überlassen. Das N. T. insbesondere bietet bloß wenige Stellen, in welchen die Ansicht der Schriftsteller über die Natur zu erkennen ist, aber es setzt das A. T. ohne weiteres als hl. Schrift voraus, so daß es sich die dort gegebenen Grundzüge der Weltanschauung selbst zu eigen macht. Dem christlichen Glauben liegt, unbeschadet der wissenschaftlichen Erklärung der Welt, die theistische Gottesidee zu Grunde, nach welcher alles durch den allmächtigen Willen des Schöpfers seinen Anfang genommen hat und erhalten wird. Der Mensch, als die Synthese aus Leib und Seele, erscheint als das vorzüglichste Geschöpf auf Erden, dem eine höhere Bestimmung zum Ziel gesetzt ist.

Diese Weltanschauung war auch die Mitgift, welche die Naturwissenschaft, als sie sich von der allgemeinen Wissenschaft löste, mit sich nahm und lange Zeit als unantastbares Vermächtniß bewahrte. Man fand es lange so selbstverständlich, daß die Natur und Offenbarung, natürliche und religiöse Erkenntniß in bester Harmonie stehen, daß etwaige Zweifel darüber als absurd betrachtet wurden und manche Ansichten über Naturerscheinungen, welche heutzutage fast als gefährlich erscheinen, unbeanstandet Geltung erlangten. Ja die Theologie war es eigentlich, welche den ersten Anstoß zur gänzlichen Umgestaltung jener naturwissenschaftlichen Disciplin gegeben hat, welche heutzutage noch den ersten Rang behauptet, der Astronomie. Die nach dem ptolemäischen System gemachten Kalenderrechnungen wollten mit den Himmelserscheinungen nicht übereinstimmen und veranlaßten schon den Cardinal Nicolaus von Cusa zu der Vermuthung, daß man es mit keinem Rechnungsfehler, sondern mit einem Fehler des ganzen Weltsystems der damaligen Wissenschaft

zu thun habe, daß Mittelpunkt und Peripherie anders gefaßt werden müssen [1]). Der Frauenburger Domherr gab dem neuen Weltsystem den Namen und legte damit den Grund zu der heutigen Astronomie, zur exacten Naturwissenschaft. Wenn es auch unwahrscheinlich ist, daß er mit der Publication seines berühmten Werkes aus Furcht vor dem zu erwartenden Widerspruch bis an das Ende seines Lebens zögerte, da das Originalmanuscript die fortschreitende Verbesserung noch deutlich erkennen läßt [2]) und es an Ermunterungen von einflußreichen Seiten nicht fehlte [3]), so wissen wir doch, daß mit dem kopernikanischen System auch der erste Conflict der Naturwissenschaft mit den Vertretern der christlichen Weltanschauung hervorgerufen wurde, obwohl Kopernikus dies durchaus nicht beabsichtigte [4]). Die Astronomie hieß damals einfach Ptolemäus, wie die Naturkunde Aristoteles und die Gesetzkunde Justinian. Selbst die Astro=

---

1) Vergleiche mein Programm des Gymnasiums in Rottweil: Die astronomischen Anschauungen des Nicolaus von Cusa und seiner Zeit. 1873.

2) Dasselbe befindet sich im Besitz der gräflichen Nostitz'schen Familie auf ihrem Stammsitze Mieszyce in Böhmen oder ihrem Familienmuseum in Prag.

3) Papst Clemens VII interessirt sich dafür, Cardinal Schonberg von Capua bittet 1536 inständig um eine Abschrift.

4) Das Werk war Paul III gewidmet. Luther erklärte sich dagegen (Luth. Tischreden v. Walch 1743 S. 2260) ebenso Melanchthon (Corp. Reform. XIII, 216. 217 und a. a. O.). Ein Decret der Indexcongregation von 1616 suspendirte das Werk. 1758 verschwand das Decret gegen die Erdbewegung vom Index. Der dialogo des Galilei wurde 1835 ebenfalls ausgelassen. Näheres bei Prowe, Ueber die Abhängigkeit des Kopernikus u. s. w. und bei Hipler, Spicilegium Copernicanum. Die Galileiliteratur ist neuerdings wieder ziemlich bereichert worden.

nomen konnten sich nur schwer zu der neuen Anschauung bekehren, welche Kopernikus zwar als seine volle Ueberzeugung verkündigte, aber doch nicht vollständig zu beweisen im Stande war. Denn Kopernikus weiß nur den schönen harmonischen Zusammenhang und die bewunderungswürdige Symmetrie hervorzuheben, die directen Beweise, welche sein System als das allein berechtigte erscheinen lassen, wie die Aberration des Lichtes und die Parallaxe der Fixsterne gehören der Neuzeit an. Dadurch, daß die Erde aus dem vermeintlichen Mittelpunkt der Welt herausgerissen wurde und nun mit den andern Planeten um die Sonne kreist, wurde die damalige Weltanschauung total verändert, der geocentrische Standpunkt mußte dem heliocentrischen weichen. Die Erde ist nicht mehr die Grundfeste der Welt mit der Umrahmung des Himmels, sondern sie ist in dem großen Universum nur ein einzelner und zwar kleiner Weltkörper und doch galt es bisher als ausgemacht, daß wie alle Gestirne sich um die Erde bewegen, so alles was geschaffen ist auf sie Bezug hat. Darum war der erste Eindruck dieser neuen Lehre bei Vielen gleich dem eines alle Grundlagen des Glaubens und Wissens erschütternden Erdbebens. Man hielt sich engherzig an den Buchstaben der hl. Schrift und konnte sich nicht zu dem Gedanken erschwingen, daß religiöse Unterweisungen und Belehrungen sich der Fassungskraft der jeweiligen Zeit anbequemen, in der Form den Pädagogen nachahmen müssen, welcher den ersten Unterricht des Kindes auch anders ertheilt als den des Knaben und des Jünglings. Man hatte sich zu wenig klar gemacht, daß die Offenbarung eine Belehrung über natürliche Dinge nicht bezwecke, und hielt ein der früheren Astronomie entnommenes Moment der christlichen Weltanschauung für

wesentlich und nothwendig. Heutzutage hat man sich längst über solche Bedenken hinweggesetzt. Freilich erweitert sich, wenn man die Weiterbildung des Systems durch Kepler und Newton berücksichtigt, der Gesichtskreis ins Unendliche, es herrscht Ein großes Gesetz über alle diese unzählbaren Himmelskörper im weiten Raum, alle Bewegungen lassen sich durch mathematische Formeln zum voraus berechnen, allein dies alles trägt nur dazu bei, unsre Einsicht zu erhöhen, unsre Weltauffassung zu klären. Auch vom theistischen Gottesbegriff aus versteht es sich von selbst, daß das Werk des Schöpfers ein vollendetes sein werde, in dessen Gang der Schöpfer nicht immer verbessernd einzugreifen nöthig habe und wissen wir auch, daß Lalande gesagt hat, er habe den ganzen Himmel durchforscht und Gott nicht gefunden, so hat Mädler, dem der Himmel auch nicht unbekannt war, mit Recht dazu bemerkt, Lalande habe sich zwar etwas ungeschickt ausgedrückt, aber sein Gedanke sei richtig. Das ganze Universum sei so wohl eingerichtet, daß nie ein besonderes Eingreifen Gottes nothwendig sei, was nur dazu beitrage, eine höhere Idee vom Weltenschöpfer zu erzeugen. Es ist doch gewiß bloß ein Witz, wenn man durch diese Ausdehnung des Universums in unendliche Fernen den lieben Gott in Wohnungsnoth kommen läßt, wenn man zu glauben vorgibt, daß, weil das Unten und Oben anders aufgefaßt werden muß, auch der Himmel und die Hölle des Gläubigen beseitigt seien. Denn hat auch auf der Stufe der Vorstellung ein solcher Gedanke Platz gegriffen, der geläuterten Erkenntniß ist Geistiges und Materielles nicht identisch, sind Raum und Zeit nicht alles beherrschende Begriffe. Gerade hier kommt ja die Naturwissenschaft der christlichen Weltanschauung wieder entgegen. Es geht das Universum schon

der Zeit nach nicht in das Unendliche, unser ganzes Sonnensystem reift zu einem Endzustand heran [1]).

Wenn einmal aller Kraftvorrath in Wärme übergegangen und alle Wärme in das Gleichgewicht der Temperatur gekommen ist, dann ist jede Möglichkeit einer weiteren Veränderung erschöpft und das Weltall wird zur ewigen Ruhe verurtheilt sein. Die Wärmelehre hat das Gesetz aufgefunden [2]), welches mit Sicherheit schließen läßt, daß in der Welt nicht alles Kreislauf ist, sondern die Veränderung einem Grenzzustand zustrebt. Entweder herrschen also noch andere als bloß physikalische Kräfte in der Materie oder das Weltsystem sinkt in ein todtes Chaos, aus dem sich kein neuer Weltbau gestalten kann. Das Weltsystem kann also auch nicht anfangslos, noch eine Production der Materie selbst sein, sondern fordert für seine Erklärung ein über die Materie hinausliegendes, sie beherrschendes Prinzip [3]). Die Erklärung aller Erscheinungen in Ausdrücken von Stoff, Bewegung und Kraft ist nichts weiter als eine Zurückführung unserer Denksymbole auf die einfachsten Symbole, als die Erklärung eines Unbekannten durch ein weiter zurückliegendes Unbekannte. Woher Kraft und Stoff, woher die erste bewegte Materie kommt, das ist unserer natürlichen

---

1) Es ist überhaupt etwas Eigenthümliches mit dem Begriff des Unendlichen. Ich habe mich darüber schon ausgesprochen in meinem Programm „Der Cardinal Nicolaus von Cusa als Mathematiker" Rottweil 1872, und auf die das gegenwärtige Thema berührende Bemerkung Reuschle's hingewiesen: „Was in einem unendlich fernen Zeitpunkt eintritt, tritt gar nicht ein".

2) Clausius über den zweiten Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie 1867. Vgl. die Schriften von Klein und Cornelius, Natur und Offenbarung 1871.

3) Vgl. Huber, Die Lehre Darwins S. 185 ff.

Erkenntniß nicht nur unbekannt, sondern wird ihr auch für immer ein Geheimniß bleiben [1]). Wohl will der Naturforscher damit nicht sagen, daß man nun über diese dunkle Vorzeit alle beliebigen Speculationen als bare Münze ausgeben dürfe, aber dies ist damit zugestanden, daß im Wesen der Dinge ein unlösbares Räthsel liegt, daß also auch hier für die christliche Weltanschauung, der eine rein physikalische Erklärung nicht genügt, hinlänglich Raum bleibt.

Gilt dies vom Anfang der Dinge, so sind wir nicht weniger berechtigt, auch über jene Katastrophe hinauszugehen, auf welche die Mechanik des Himmels hinweist. Die Naturwissenschaft kann uns darüber nur Vermuthungen geben, was der Glaube dagegen sagt ist gewiß nicht weniger sicher. Es mögen nach dem Spruch der Wissenschaft mit dem Verbrauch der Kohlensäure und des Wassers gleichzeitig die Organismen und der Mensch mit ihnen verschwinden; es mag das Ringen der Naturkräfte und Elemente, der Kampf ums Dasein unter den belebten Wesen schließlich aufhören, es mag die ewige Ruhe des Gleichgewichts über die Erde herrschen, das Menschengeschlecht, seine Cultur, sein Ringen und Streben, seine Schöpfungen und Ideale sind deßhalb nicht umsonst auf der Erde gewesen [2]), die Wissenschaft hat hier ihre Grenze und ebendamit kein Recht, den christlichen

1) Dubois-Reymond, Ueber die Grenzen des Naturerkennens 4. A. 1876 S. 16.

2) Hellwald eröffnet in seiner Culturgeschichte S. 679 für die ganze Natur eine solche trostlose Aussicht. Der h. Apostel Paulus hat hierauf schon eine Antwort gegeben, wenn er an die Thessalonicher schreibt: „In Betreff der Entschlafenen, meine Brüder, wollen wir euch nicht im Ungewissen lassen, damit ihr nicht betrübt seid wie die übrigen, welche keine Hoffnung haben". 1 Thess. 4, 13.

Anschauungen vom Standpunkt exacter Forschungen aus entgegenzutreten.

Aber freilich, wenn es wahr ist, daß auch in der ganzen organischen Welt nur physikalische Kräfte herrschen, wenn es wahr ist, daß der Mensch ebenso machtlos wie das Thier und die Pflanze der unbeugsamen Weltmaschine eingegliedert ist, um von ihren Rädern erbarmungslos ergriffen und zermalmt zu werden, so ist für jeden die Berechtigung, über diesen Kreis hinauszugehen, beseitigt. Und hierin liegt ja die Hauptdifferenz zwischen der christlichen nnd naturwissenschaftlichen Weltanschauung, jene Differenz, welche eigentlich den erbitterten Kampf zwischen dem alten und neuen Glauben in helle Flammen auflodern ließ. Der Newton'sche Mechanismus, welcher die Bewegung der Himmelskörper beherrscht, senkt seine Prinzipien auch in die organische Welt, welche im Kreislauf des Lebens und Sterbens den Zweck ihres Daseins erfüllt. Wie die Erde ihre dominirende Stellung verlor, so soll auch der Mensch zum bloßen Erdenwesen herabgedrückt werden, welches zwar über den andern weit erhaben ist, aber bloß wie der Gipfel des Baumes über dem Stamm, in welchem zwar die Natur über sich hinauswollte, aber doch die geschlossene Kette nicht durchbrach. Diese Stellung, darüber wird wohl kein Zweifel sein, verträgt sich nicht mit der christlichen Weltanschauung [1]).

1) Das Ausland macht das Geständniß: „P. Rauch nennt die Darwin'sche Lehre — und wir glauben mit Recht — durchaus materialistisch. Da von mancher Seite, welche zwar dem Darwinismus, nicht aber dessen logischen Consequenzen zu huldigen vorgibt, öfters die Behauptung aufgestellt wird, Darwins Lehre werde nur von der materialistischen Schule in ihrem Sinne ausgebeutet, man lese Dinge heraus, welche gar nicht darin zu finden seien, so ist



Der Mensch kann nur insofern, als er mit einem Geist beseelt ist, das Object der Erlösung und Heiligung sein. So sehr man sich auch Mühe geben mag, diese Dinge als unbedeutend hinzustellen, alle Auslassungen hierüber zeigen, daß bei einer solchen Auffassung des Menschen seine Bestimmung über das Diesseits nicht hinausreicht und deßhalb von Religion im eigentlichen Sinne des Wortes nicht die Rede sein kann, wenn man auch das Unmögliche möglich machen will und eine unabhängige Ethik zu retten sucht [1]). Aber ist es denn auch so ohne weiteres richtig, was uns als Resultat der exacten Wissenschaft geboten wird?

Seitdem man gelernt hat im Buch der Natur zu lesen, seitdem man sich nicht mehr damit begnügt hat, nur die obersten Blätter dieses Buches zu entziffern, sondern hinabgestiegen ist in den Schacht der Erde, um ihr die Geschichte ihrer Entstehung abzulauschen, haben gewiß unsere Kenntnisse über unseren Planeten und alles in und auf ihm bedeutende Fortschritte gemacht. Die Erde hat eine Entwicklung durchgemacht, welche durch die unscheinbar wirkenden chemischen und physikalischen Kräfte in langer Zeit und durch

---

dieses Geständniß aus dem Munde eines so competenten Richters für uns, die wir von jeher in Darwins Lehren die kraftvollste Unterstützung des Materialismus erblickten, überaus werthvoll". 1873. Nr. 7 S. 133.

1) Jäger hat die Stellung der Darwin'schen Theorie zur Moral und Religion sowohl in einer besondern Schrift als auch in verschiedenen Abschnitten seiner andern Schriften besprochen. Er läßt sich und seine Gesinnungsgenossen gern die „Halben" schelten, da die Welt- und Culturgeschichte niemals den extremen Parteien Recht gebe. (In Sachen Darwins 1874 S. 258.) Ich habe mich schon bei verschiedenen Gelegenheiten dagegen ausgesprochen und bin hierin auch der Ansicht von Strauß, der die Halben nicht begreifen kann.

manche größere Katastrophe endlich ihre jetzige Gestalt herbeigeführt hat. Aber auch die Flora und Fauna waren nicht immer wie sie jetzt sind. Es hat ja eine Zeit gegeben, in der andere Pflanzen und Thierphysiognomien die Oberfläche der Erde charakterisirten, sie sind begraben im Bett der Schichten, andere traten auf und giengen denselben Weg; Schichte für Schichte birgt wieder andere Petrefacten; je weiter wir hinuntersteigen, um so tiefer stehen Pflanzen und Thiere im System. Da geht es von den Kryptogamen zu den Monocotyledonen und endlich zu den Dicotyledonen, dort kommen Mollusken und Crustaceen, Fische, Reptilien und Vögel; zuletzt treten die Säugethiere auf und endlich erscheint der Mensch. Woher dieser bunte Wechsel in der organischen Welt? Es gibt so viele Arten, hat ein berühmter Naturforscher, Linné, gesagt, als geschaffen worden sind und auch einem Cuvier stand die Constanz der Arten fest. Heutzutage wird der Artcharakter bestritten, das einzige bisher allgemein giltige Merkmal der Abstammung wird als ungenügend bezeichnet, alles soll sich in einer fortwährenden, durch äußere Ursachen veranlaßten und beförderten Entwicklung befinden, für ein höheres Prinzip kein Raum mehr bleiben. So gewiß es aber auch ist, daß man den Artcharakter zu streng gefaßt, die Stabilität in der organischen Welt zu eng begrenzt, die natürliche Entwicklung zu sehr verkannt hat, so sicher ist es andererseits, daß die heutige Naturwissenschaft noch sehr weit davon entfernt ist, uns die vielen Räthsel dieses Prozesses zu lösen, daß ihr noch zu gutem Theil jene Exactheit der Resultate mangelt, welche sie berechtigte, der christlichen Weltanschauung den Prozeß zu machen. Ein Erfahrungsbeweis ist für die Verwandlung der Arten bis heute nicht geführt worden. So

weit unsere Kenntnisse in der Naturgeschichte zurückreichen, sagen sie uns, daß zwar manche Art vom Schauplatz der Erde abgetreten und fast spurlos verschwunden ist, aber die Entstehung einer neuen Art ist nicht beobachtet worden. Der Systematiker, welcher alte Werke nachschlägt, denkt nicht daran, daß eine Pflanze oder ein Thier damals anders construirt war. Er findet wohl, daß die Beschreibung nicht gut, die Zeichnung nicht correct ist, aber er erkennt doch im schlechten Bild den gleichen Charakter. Die Gerste, welche die Pferde des Atriden nährte, war unbezweifelt dieselbe als die, welche wir heute haben, die Thiere, welche die Pyramiden bauen sahen, unterschieden sich in nichts von ihren jetzigen Nachkommen. Selbst der künstlichen Zuchtwahl ist es nicht gelungen, eine Taube zu züchten, welche nicht bei aller äußerlichen Monstrosität deutlich den entscheidenden Speciescharakter der Taube bewahrt hätte. Es mag sein, daß Jahrhunderte zu wenig sind, um eine Art in eine andere zu verwandeln, daß kleine Schritte und große Zeiträume sich als wirksame Wünschelruthe erweisen — aber es läßt sich nicht beweisen. Zwar bietet die Paläontologie ein reiches Bild der erschienenen und wieder verschwundenen Vorwelt, aber es fehlt noch viel dazu, aus den ähnlichen Formen Entwicklungsreihen bilden zu können [1]). Abgesehen von der zugestandenen Lückenhaftig-

1) Unter dem Titel: „die langlebigen und die unsterblichen Formen der Thierwelt" veröffentlichte Trautschold im Bulletin de la soc. imp. des naturalistes de Moscou 1874 einen Aufsatz, auf welchen selbst die Zeitschrift für mathemat. und naturwissenschaftl. Unterricht ihre Leser aufmerksam macht (1875. I. Heft S. 91 f.). Er kommt zu dem Resultat, daß es neben der Veränderlichkeit der organischen Formen eine Beständigkeit gebe, welche gewissen äußeren Einwirkungen zu trotzen vermag und die einen Beweis innerer Widerstandsfähigkeit liefert, der schlecht zu dem leidenden Verhalten stimmt, das man der organischen Welt zudictiren will.

keit des Materials kommt man auch bei den sogenannten Uebergangsformen über den Uebergang nicht hinaus. Die Ammoniten unseres Jura zeigen z. B. wohl eine stufenmäßige Verwandtschaft, aber ob wir es mit einer wirklichen Entwicklung zu thun haben, geht daraus noch nicht hervor. Wir finden überall systematische Uebergangsformen und sollen sie als genetische deuten.

Die Embryologie kann in der Entwicklung des Individuums manchen Anhaltspunkt für die des Stammes geben, aber eine rein physikalische Erklärung genügt deßhalb noch nicht. Ein Hinderniß in der Entwicklung kann wohl Monstrositäten zu Tage fördern, aber die Existenz des Individuums setzt doch die vollkommene Ausbildung voraus. Es entsteht aus keinem Keim ein Individuum einer andern Art als der, welche die Abstammung aufweist. Das Unentwickelte als die einfachere Form der Natur zeigt der Natur der Sache nach die Charaktere noch nicht so scharf ausgeprägt, zumal da in der Folge zum Theil erst diejenigen Organe auftreten, welche Träger der Unterschiede sind. Vorhanden sind die Unterschiede nichts desto weniger auch schon in dem rudimentären Stadium des Individuums, wenn auch erst nur als Anlage wie insbesondere die Botanik nachweist [1]).

Aber auch die zur Erklärung beigezogenen Factoren

1) Vgl. Wigand „Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers“ 1874. I. S. 306. Es wird ihm jeder Botaniker beistimmen, wenn er bemerkt: „An das Pflanzenreich hat man wohl überhaupt bei dieser ganzen Theorie nicht gedacht, sonst würde man vor der Consequenz zurückgeschreckt sein“. 307. Hartmann hat sich durch die Lectüre dieser Schrift davon ebenfalls überzeugt und spendet ihr nicht wenig Lob (Wahrheit und Irrthum im Darwinismus 1875 S. 7 u. a. a. O.).

führen theilweise in ein durchaus speculatives Gebiet. Schon der Anfang der ganzen supponirten Reihe ist in fast undurchdringliches Dunkel gehüllt. Begreift man schon das Werden in dem gewöhnlichen Gang der Natur nicht, so ist es unendlich schwerer, das erste Werden eines organischen Wesens zu ergründen. Man hat sich alle erdenkliche Mühe gegeben, um die Entstehung des Organischen aus dem Unorganischen nachzuweisen, es ist nicht gelungen. Die Generatio aequivoca ist heute so unerwiesen als früher. Der viel' besprochene Huxley'sche Bathybius Haeckelii ist von seinem Entdecker selbst wieder in das Reich der Todten verwiesen, oder, wie ein Naturforscher sich euphemistisch ausdrückt, so precär geworden wie sein angebliches Vorbild das Eozoon canadense [1]). Das Räthsel wird nur weiter zurückgeschoben, wenn die Hypothese aufgestellt wird, daß die Lebenskeime auf andern Weltkörpern entstanden und durch den Weltraum der Erde zugeflogen seien, wofür die physikalischen Gesetze gewiß nicht sprechen. Dem gegenüber ist man nach den auf der Erde gemachten Erfahrungen gewiß

1) „Das wissenschaftliche Dasein des Huxley'schen Bathybius Haeckelii, der in den früheren Auflagen hier eine Rolle spielte, ist seitdem so precär geworden, wie das seines angeblichen fossilen Vorbildes, des Eozoon canadense". Dubois Reymond l. c. S. 43. Man muß die hoffnungsvollen Ergießungen, welche sich an den Bathybius-Urschleim geknüpft hatten, gelesen haben, um den Humor zu begreifen, mit dem v. H(ertlin) in den historisch-polit. Blättern (1876, 11. H.) einen „Nekrolog" auf ihn schreibt. Es war aber auch grausam von Prof. Semper in seinem Vortrag „der Häckelismus in der Zoologie" (1876) die schönen Illusionen zu zerstören und dem deutschen Publikum zu verkünden, daß dieser Urschleim des Meeresbodens nach den Untersuchungen seines Entdeckers nichts anderes ist, als in gallertartigem Zustande niedergeschlagener Gyps (S. 30).

ebenso berechtigt zu sagen, daß das Leben einst erschaffen worden sei. Wenn die christliche Weltanschauung hier einen ideellen Factor concurriren läßt, so kann man ihr wohl entgegenhalten, daß sie denselben nicht demonstriren könne, aber sie befindet sich nur in gleicher Lage mit ihrem Widerpart.

Doch sehen wir einmal ab von dem dunkeln Anfang des Lebens, betrachten wir, wie sich die einmal vorhandenen organischen Formen weiter entwickelt haben sollen. Drei Punkte werden angeführt, um die bunte Mannigfaltigkeit der Jetztwelt aus der einfachen Gestalt der Urwelt zu erklären; die Variabilität, die Vererbung und die natürliche Zuchtwahl im Kampf um das Dasein.

Es ist selten, daß die Nachkommen eines organischen Wesens in allem den Elternformen und unter sich gleich sind, es zeigen sich Variationen nach verschiedenen Richtungen. Davon kann sich ein jeder überzeugen, welcher die Jungen eines Thieres, die aus dem Samen derselben Pflanze hervorkommenden Sprößlinge sieht. In Farbe, Form, Größe u. s. w. findet stets ein Unterschied statt. Die verschiedenen Halme eines Getreidefeldes oder die Schafe einer Herde sind nicht alle nach demselben Modell mathematisch identisch gebildet, ja man wird sagen können, daß kaum zwei organische Körper einander vollkommen gleich sind. Wird dieser Unterschied auf die Nachkommen vererbt, so ist es möglich, daß er in derselben Richtung wächst und ist er zumal dem Individuum zu irgend einer Lebensfunction nützlich im Kampf ums Dasein, dient er ihm zum Schutz gegen Feinde, gegen Wind und Wetter, zu besserer Ergreifung der Nahrung, so wird er mehr und mehr gesteigert, bis er endlich seinem Träger einen Charakter aufgedrückt hat, den man, wenn man die Entstehung nicht wüßte, ohne

weiteres als den einer neuen Form, einer neuen Art bezeichnen würde. So etwa kann man sich die Entwicklung vorstellen, aber es bleibt bei der Vorstellung. Es ist jedem Individuum nur ein beschränkter Raum für die Abänderung gegeben, innerhalb dessen sich die Variationen um ein Centrum drehen, wie das Pendel nach bestimmten Gesetzen hin und her schwingt. Die Variabilität ist auch keine richtungslose, sondern bewegt sich bei den meisten Arten in der vom Charakter der Species angedeuteten Richtung. „Selbst bei den am meisten variablen Gattungen und Species Rubus, Rosa, Mentha [1]), Pyrus, Columba überschreitet die Zahl der Formen, auch wenn man auf die noch so untergeordneten Merkmale der Spielarten Rücksicht nimmt, nicht eine gewisse Grenze. Trotz der bewunderungswürdigen Leistungen der künstlichen Zuchtwahl ist es doch eine arge Uebertreibung, wenn man vorgibt, die Organisation eines Thieres sei unter der Hand des Züchters vollkommen plastisch und die Zuchtwahl ein Zauberstab, jede beliebige Form ins Leben zu rufen. In Wahrheit ist der Züchter auf die von der Natur dargebotenen Eigenschaften beschränkt und die Natur selbst bringt nur ganz bestimmte Abänderungen hervor, welche mit dem Charakter der betreffenden Species ganz genau zusammenhängen. Der Züchter würde es nicht wagen, auf die Erzeugung einer Purzelvarietät des Huhns, oder auf eine gespornte Taube, einen Gartenmohn mit gelber Blüte, eine Kürbis oder Orange von blauer Farbe, eine gelbe Weinbeere, eine gelbe Centifolie zu wetten, weil die Natur diese Abänderungen nicht hervorbringt [2])“. Ja die Varia-

1) Dazu kann man das viel besprochene Hieracium beifügen.
2) Wigand S. 53.

bilität ist in ihrem Grund und Wesen unbekannt. Denn es wird nicht erklärt, warum durch irgend eine Affection des Reproductionssystems beständig kleine Varietäten in den neuentstehenden Organismen hervorgebracht werden. Es muß denn auch von den Vertretern des Darwinismus anerkannt werden, daß gerade der wichtigste Erklärungsgrund, die Variabilität, eine für unser wissenschaftliches Denken unzugängliche Thatsache ist. Das Dunkel wird aber nicht aufgehellt durch die Gegenfrage, ob es irgend eine wissenschaftliche Theorie gebe, an deren Ende nicht etwas Unerklärtes, Räthselhaftes stehe. Wir wissen wohl, daß die Schwerkraft, der Aether des Physikers, das Atom des Chemikers etwas Räthselhaftes ist, wenn man uns aber ausdrücklich auf den Sokratischen Weisheitsspruch verweist [1]: Nur der ist weise, der weiß, daß er nichts weiß, so ist zwar dagegen nichts einzuwenden, aber ebenso wenig damit gewonnen.

Mit der Variabilität scheint die Vererbung im Widerspruch zu stehen. Denn wäre es nicht ein Zufall, wenn gerade eine der vielen Variationen sich stets in gleicher Richtung und gesteigertem Maße vererbte? Könnte eine andere Variation nicht die erste wieder aufheben und die Varietät auf die Urform zurückführen? Schon der Thierzüchter muß sorgfältig auf Vollblut sehen, der Gärtner muß andere Mittel zur Pflanzenvermehrung anwenden als die Fortpflanzung, wenn er gewisse Eigenthümlichkeiten erhalten oder steigern will, in der freien Natur wirkt aber die

1) Jäger l. c. S. 41. In einem ganz radicalen Schriftchen: Religiöse Streifzüge eines philosophischen Touristen v. Marr, Berlin 1876 finden wir denselben Gedanken durchgeführt (S. 5), werden aber auch aufs neue belehrt, wessen sich die christliche Weltanschauung von dieser Seite zu versehen hat.



unbeschränkte Kreuzung der Vererbung entgegen, die Thiere nähern sich bald wieder ihrem früheren Zustand und die Varietäten der Pflanzen in Farbe und Gestalt verschwinden oft wieder mit dem Individuum [1]). Eine Summirung unendlich vieler Abänderungen ist also oft gar nicht möglich. Denn wie hoch man auch die natürliche Zuchtwahl im Kampf ums Dasein anschlagen mag, schon die Vererbung der ersten Abänderung läßt sich schwer begreifen. Denn im Kampf ums Dasein entscheidet die Nützlichkeit für die Beibehaltung, wie kann aber der Anfang der Abänderung nützlich sein? Kann der Anfang eines Auges, der für das Licht noch ganz unzugänglich ist, von Nutzen sein? Oder wenn gar das Auge am Embryo gebildet wird und die erste Veränderung bei der Reproduction eintritt? Oder kann ein kaum merklicher Ansatz zu einem Horn, Schwanz, Federbusch u. s. w. nützlich sein? Noch weniger Bestätigung findet dieses Prinzip im Pflanzenreich. Da finden wir fast lauter systematische Charaktere morphologischer Art [2]). Welchen Nutzen hat es aber für eine Pflanze, ob sie zerstreute, entgegengesetzte oder wirtelig gestellte, ob sie gesägte, gekerbte oder gefiederte, gestielte oder sitzende Blätter hat? Man findet z. B. bei Paris quadrifolia, der Einbeere, in der Regel 4 gleich

1) Wagners geographische und Jägers biologische Migration beweisen zunächst nur, daß in der freien Natur bei dem Zusammenleben der Individuen eine Abänderung sich schwer lang erhalten kann. Eine Separation würde ja umgekehrt den Kampf ums Dasein wieder beseitigen.

2) Hierauf hat besonders Wigand mit Recht hingewiesen, nachdem Nägeli bereits gezeigt hatte, daß die natürliche Zuchtwahl nicht auf morphologische Structurverhältnisse, sondern nur auf die Anpassung morphologisch gegebener Organe zu bestimmten Verrichtungen hinwirken könne.

hoch inserirte Blätter, 8 Staubfäden, 4 Stempel, öfter tritt aber ein 5. Blatt, 2 weitere Staubfäden und ein weiterer Stempel auf, die 4zahl geht in die 5zahl über. Aus welchem Grund [1])? Wie erklärt sich überhaupt das Gesetz der Correlation, nach dem bei der Abänderung eines Organes auch Veränderungen in ganz bestimmten andern Organen hervorgerufen werden? Was soll der Grund der Vererbung sein, wenn die Nützlichkeit oft nicht erwiesen werden kann? Ja es herrscht in Beziehung auf Vererbung eine solche Regellosigkeit, daß Darwin selbst unter dem Eindruck der von ihm gesammelten Thatsachen nicht oft genug seine Verwunderung ausdrücken kann, wie capriciös das Vererbungsgesetz sei. Er gesteht sogar zu, von der großen Unwahrscheinlichkeit der Erhaltung von Abänderungen, welche nur in einzelnen Individuen auftreten, mögen sie unbedeutende oder scharf markirte sein, überzeugt worden zu sein [2]). Aber auch abgesehen davon, daß die Häufung der Variationen durch die Zuchtwahl nicht erklärt wird, gibt eine noch so sehr gesteigerte Variation noch keine Species, geschweige denn eine Gattung oder Klasse; eine noch so große Summe von Variationen würde nicht hinreichen, ein Moos in ein Farren-

1) Ich fand außer den sonst angegebenen 3 und 6 Blättern auch Exemplare mit 7 Blättern und immer ist es die „vierblättrige" Einbeere, denn die Grundzahl läßt sich nie ganz verdrängen, der Typus bleibt bei allen Variationen fest.

2) Abstammung des Menschen I, 132. II, 109 u. a. a. O. Die Flora von Württemberg von Martens und Kemler hat wohl eines der reichhaltigsten Varietätenverzeichnisse. Es ist kaum irgendwo im Land ein variirendes Pflänzchen aufgetreten, das nicht erwähnt würde. Aber oft muß wieder bemerkt werden, daß die Variation verschwand, oft wird man vergebens an der betreffenden Stelle nach dem auffallenden Exemplar suchen. So geht es namentlich auch mit den Leucismen im Pflanzenreich, die ohnehin selten sind.

kraut zu verwandeln. Die Schwierigkeiten häufen sich je höher die Organisation wird, je mehr es sich um die Ausbildung neuer Charaktere handelt, z. B. um „das Auftreten eines neuen Organisationsverhältnisses wie der Wirbelsäule, die Differenzirung des Pflanzenkörpers nach Axe und Blatt oder die Ausbildung eines indifferenten Organs zu einer eigenthümlichen Form, zu einem Staubfaden oder Flügel, die Umformung eines Laubblattes in einen Staubfaden, eines Beines in einen Flügel, denn hier müssen die aufeinanderfolgenden Abänderungen zugleich qualitativ verschieden sein“ [1]). Auch die geschlechtliche Zuchtwahl reicht hier nicht aus. Die secundären Geschlechtscharaktere erklären um so weniger als sie oft abwechselnd bei beiden Geschlechtern vorkommen. Selbst im Pflanzenreich gibt es solche bei einigen Orchideen, bei der ungleichen Blütenbildung beider Geschlechter bei den Cupuliferen und Betulaceen, wo doch von einer geschlechtlichen Zuchtwahl keine Rede sein kann. Auch für alle niederen Thiere ist dieselbe ohne Bedeutung. Nun ist aber die geschlechtliche Fortpflanzung trotz aller Abstufungen für das gesammte organische Reich eine wesentlich so gleichartige physiologische Thatsache, daß nirgends ein anderes Prinzip zur Erklärung gewählt werden kann. Man bewegt sich hier, wenn man nur äußere Ursachen gelten läßt und kein höheres Prinzip kennt, vielfach im Kreise. Das Wort Teleologie ist aus dem Wörterbuch der Naturwissenschaft gestrichen, aber das Wort Anpassung erklärt oft ebensowenig als jenes und beweist nur, daß ein unerklärter Rest überall zurückbleibt. Man findet eine Anpassung der Organismen bei niederer und hoher Organisation, eine gegenseitige Abhängig-

1) Wigand l. c. S. 89.

keit gewisser Organe, welche nicht durch gegenseitige Anpassung entstanden sein kann. Trotz aller äußerer Einflüsse sind niedere und hoch entwickelte Thiere überall nebeneinander und aufeinander angewiesen. Alle sind ihren Verhältnissen angepaßt. „Zwar ist der Vogel höher differentiirt als der Regenwurm, erfüllt er aber deßhalb seine Lebensaufgabe besser, ist er seinen Lebensbedingungen besser angepaßt als der Regenwurm den seinigen? Jeder Organismus, gleichviel ob einfach oder hoch organisirt, ist in Beziehung auf Anpassung an seine Lebensbestimmung gleich vollkommen" [1]). Wenn die Blume ihren Nectar in einer gespornten Krone birgt und die Biene einen Saugrüssel besitzt, mit dem sie den Nectar erreichen und zugleich dabei das Befruchtungsgeschäft besorgen kann, so ist es gerade so begreiflich zu sagen, die Krone sei für dieses Insect bestimmt, als zu erklären, die Krone sei so gewachsen, weil sie von dem Insect besucht wurde und sie sei von dem Insect besucht worden, weil sie so gewachsen sei [2]). Die Abhängigkeit ist

---

1) Wigand l. c. S. 193.

2) „Es gibt Anpassungscharaktere, und zwar scheinen diese die Mehrzahl zu bilden, welche, um sich im Kampf ums Dasein nützlich beweisen zu können, bereits einen gewissen Grad von Ausbildung voraussetzen. So lange der Saugrüssel der Biene nicht die vollkommene Länge hat, um bis zum Nectarium der Blume zu reichen, so lange die Ranke der Schlingpflanze nicht die Fähigkeit des Windens und zugleich die genügende Länge besitzt, um eine Stütze fest zu umschlingen, so lange hilft dieses Organ dem Individuum eben gar nichts, das Insect wird gar nicht zur Concurrenz mit denjenigen Individuen, deren Rüssel noch unvollkommener ist, gelangen, sondern einfach verhungern, die Schlingpflanze mit relativ vollkommener Rankenbildung hat davon, wenn die Ranke nicht einen bestimmten Ausbildungsgrad besitzt, schlechterdings keinen Vortheil". Wigand, S. 131.

gegenseitig, die Zuchtwahl kommt aber über eine einseitige nicht hinaus. Ja nicht nur einzelne Individuen sind so aufeinander angewiesen, im ganzen Reich ist derselbe Gedanke ausgesprochen. Das Pflanzenreich ist durch das Vorhandensein unorganischer Verbindungen bedingt, ist seinerseits aber wieder die nothwendige Voraussetzung des Thierreichs, für welches es die unzugänglichen anorganischen Stoffe organisiren muß. Das Thier braucht zum Athmen eine entsprechende Menge Sauerstoff, die Pflanze Kohlensäure; nun athmet aber das Thier Kohlensäure, die Pflanze Sauerstoff aus, so daß zwischen beiden Reichen ein continuirlicher Kreislauf stattfindet, den äußere Ursachen allein nicht erklären. Eine so alles umfassende Regelmäßigkeit kann nicht ein Werk des Zufalls, sondern nur der Ausdruck eines allgemeinen, die ganze Natur beherrschenden Schöpfungsplanes, der Ausfluß einer präexistirenden Intelligenz sein. Alle Formen, Farben und Melodien in der Natur sind mehr begreiflich und mit dem Causalprinzip in besserem Einklang, wenn sie auf eine Intelligenz zurückgeführt werden. Die Lilien des Feldes und die Vögel des Himmels erscheinen nicht bloß als das Product materieller Kräfte, sondern als das Abbild einer höheren Intelligenz, das Unsichtbare an Gott kann aus der Schöpfung durch seine Werke geschaut, Gott in der Weisheit seiner Schöpfung erkannt werden. Für diese Aussprüche des Völkerapostels lassen auch heute noch die Resultate der exacten Wissenschaften Raum, denn je weiter wir in der organischen Welt hinaufsteigen, um so unsicherer werden die Erklärungen.

Zwar steht der Mensch seiner leiblichen Organisation nach in manchen Punkten der Thierwelt nahe, aber er unterscheidet sich doch wieder in so durchgreifender Weise selbst

von den höchst organisirten Thieren, den s. g. anthropoiden Affen, daß die klaffende Kluft noch lange nicht überbrückt ist, wenn man anders nur den ausgebildeten Menschen mit dem vermeintlichen Vorbilde vergleicht. Er ist nicht etwa einer Thierart besonders ähnlich, sondern in einem Punkt hat er mehr Aehnlichkeit mit dem Orang-Utang, in einem andern mit dem Chimpanse und in einem dritten mit dem Gorilla [1]). Ja selbst der Mikrokephale zeigt in seiner Gehirnbildung noch überall die Structur des menschlichen Gehirns [2]), so daß auch hier der behauptete Atavismus beseitigt wurde und man sich überhaupt genöthigt fand, den menschlichen Stammbaum weiter hinaufzurücken und in der ältesten Zeit vom gemeinsamen Stamme abzweigen zu lassen. Es wäre ja auch sonderbar, wie der Urmensch sich selbst über seine Sphäre hinausgehoben und sich in vielen Beziehungen der besten Hilfsmittel im Kampf ums Dasein beraubt haben sollte. Der junge Erdenbürger ist hilfloser als das Thier, der aufrechte Gang wäre dem bisherigen Kletterer keine nützliche Errungenschaft für Ernährung und Vertheidigung, der Mangel eines Haarkleides hätte ihn erst recht dem Einfluß von Wind und Wetter preisgegeben. Daher kommt es, daß selbst ganz entschiedene Transmutisten dieses

---

1) Eine belehrende und erschöpfende Darstellung dieses Gegenstandes findet man bei Rauch, Die Einheit des Menschengeschlechtes, Augsburg 1873, dem auch das auf entgegengesetztem Standpunkt stehende Ausland seine Anerkennung nicht versagen konnte.

2) Auf der Anthropologenversammlung in Stuttgart im Jahr 1872 hat v. Luschka den von Vogt behaupteten Atavismus glänzend widerlegt und gezeigt, „daß man es hier nicht mit einem Rückfall in den Affentypus zu thun habe, sondern nur mit einer auf der untersten Stufe stehen gebliebenen menschlichen Gehirnformation". Cfr. Ausland 1872. N. 42. S. 995 f.

Gebiet als ein dunkles bezeichnen müssen. Sie machen das Geständniß, daß was von der Abstammung des Menschen, von der Nacktheit desselben, vom menschlichen Bart, von der menschlichen Hautfarbe u. a. vom Standpunkt der Selectionstheorie aus gesagt wurde, am wenigsten befriedige, entschieden unzureichend sei. Und doch ist dies erst die eine Seite der Betrachtung. Das Räthsel des menschlichen Daseins wird noch viel geheimnißvoller, wenn wir die geistige Seite des Menschen in das Auge fassen.

Im Geistesleben fehlt uns geradezu der Maßstab zur Beurtheilung. Die Naturgesetze gestatten uns keinerlei Anwendung auf die physischen Vorgänge, selbst das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, welches, soweit unsre Erfahrung reicht, alle Naturkräfte beherrscht, gibt uns keinen Aufschluß über das Wesen des Bewußtseins. Quantitative Unterschiede können durch noch so große Steigerung nicht in qualitative verwandelt werden, wie solche im Bewußtsein auftreten. Die geistigen Erscheinungen finden in chemischen Kräften ebenso wenig ihre Erklärung als sie sich in Wärme oder electrische Bewegung umwandeln lassen. Für sie reicht der Maßstab des Physikers ebensowenig aus als die Wage des Chemikers, wir können sie weder messen noch wägen, es fehlt uns durchaus an der nöthigen Einheit, um das, was im Gefühl, Verstand und Willen vor sich geht, in Zahlen ausdrücken zu können. Wir stehen hier vor der oberen Grenze des Naturerkennens; wie Bewußtes aus Bewußtlosem hervorgeht ist für uns nicht nur ein Geheimniß, sondern wird auch stets ein solches bleiben. Wir finden im Gehirn nur die Bewegung materieller Theilchen, überall kann aber Bewegung nur Bewegung erzeugen, die mechanische Ursache geht in der Wirkung auf. Bei der geistigen Thätig-

keit ist dies nicht der Fall. Das sonst allgemein giltige Causalgesetz findet hier keine Anwendung. Schon lange hat man auf diesen großen Unterschied hingewiesen, hat man die Unmöglichkeit hervorgehoben, Geistiges als Product materieller Kräfte zu erklären, aber erst in neuerer Zeit hat man diesem Einwand mehr Gewicht beilegen müssen, seitdem selbst berühmte Physiologen ihn geradezu für unwiderleglich bezeichneten und die Frage stellten: „Welche denkbare Verbindung besteht zwischen bestimmten Bewegungen bestimmter Atome in meinem Gehirn einerseits, anderseits den für mich ursprünglichen, nicht weiter definirbaren Thatsachen: Ich fühle Schmerz, fühle Lust; ich schmecke Süßes, rieche Rosensaft, höre Orgelton, sehe Roth und der ebenso unmittelbar daraus fließenden Gewißheit: Also bin ich? Es ist aber durchaus und für immer unbegreiflich, daß es einer Anzahl von Kohlenstoff-, Wasserstoff-, Stickstoff-, Sauerstoff-Atomen nicht sollte gleichgiltig sein, wie sie liegen und sich bewegen, wie sie lagen und sich bewegten, wie sie liegen und sich bewegen werden. Es ist in keiner Weise einzusehen, wie aus ihrem Zusammenwirken Bewußtsein entstehen könne" [1]). Und doch hat der Mensch Bewußtsein, erhebt er sich zum Selbstbewußtsein, doch hat der Mensch die Sprache zum Ausdruck der Gedanken, ist er der sittlichen Vervollkommnung, des Fortschrittes fähig. Die religiösen und sittlichen Gefühle und Anschauungen mögen oft recht roh und ungebildet sein,

---

1) Dubois-Reymond l. c. S. 29. Huber, Der alte und der neue Glaube S. 60. Eingehend hat Dr. Scheidemacher die Frage in den letzten Jahrgängen von Natur und Offenbarung behandelt. Auch in der Gäa (1876 H. 6 S. 362 ff.) ist eine Abhandlung über das Vernünftige und Bewußte in der Natur, die mich aber weniger befriedigte.

sie mögen sich in vielen Punkten widersprechen, sie bilden doch einen Grundzug des menschlichen Geschlechts, welcher dasselbe weit über das Thierreich erhebt. Die christliche Weltanschauung hat darum zwei verschiedene Factoren im Menschen angenommen, einen geistigen und einen leiblichen, einen unvergänglichen und einen vergänglichen. Es hat der Monismus von jeher bei der Wissenschaft mehr Anklang gefunden, aber in diesem geheimnißvollen Gebiet kann dem theistischen Dualismus die Berechtigung wenigstens nicht abgesprochen werden. Das Menschenwesen mag sich anders aufgefaßt einfacher gestalten, erklärbar wird es dadurch nicht. Manche Lücken im System mögen im Laufe der Zeit ausgefüllt werden, hier wird immer eine unverrückbare Grenze bleiben.

Es zeigt sich also, daß sich in der Weltanschauung der modernen Naturwissenschaften noch manche Lücke findet, welche der christlichen Weltanschauung Raum genug gewährt zu ihrer Entfaltung. Während man bisher die philosophische Speculation von den exacten Wissenschaften möglichst fern zu halten suchte, verlangt man heutzutage nach ihr [1]), findet man häufig in exact sein sollenden Entwicklungen subjective Ergießungen. Die neue Weltanschauung, welche der alten ihre Berechtigung streitig macht, führt sich geradezu als neuen Glauben ein. Man muß selbst gestehen, daß diese Theorie noch höchst unvollkommen ist und vieles unerklärt läßt und zwar nicht bloß Nebensachen, sondern rechte Haupt- und Cardinalpunkte [2]). Das Räthsel des Daseins

1) Jäger gibt ohne weiteres zu, daß den rein speculativen Charakter der Descendenzlehre kein Transmutist leugne. In Sachen Darwin's S. 168.

2) Strauß l. c. S. 176.

ist somit nicht beseitigt, sondern fordert nur um so mehr zu andern Versuchen der Lösung auf. Die ganze Entwicklung der Naturwissenschaften hat nicht nur dem Studium der Natur einen neuen Aufschwung gegeben, sondern auch fördernd und anregend auf andere Gebiete gewirkt und auch der Theologe wird immer gut thun, von den gesicherten Resultaten derselben zu profitiren. Unsre Ansichten über Gott und die Natur werden dadurch immer mehr geläutert und von jeder sinnlichen Beimischung befreit. Wie jede Wissenschaft dem Exegeten neue Hilfsmittel zu besserer Erklärung der hl. Schrift bietet, so darf er auch der Naturwissenschaft dafür dankbar sein. Es wird sich zeigen, daß manches wohl zu engherzig aufgefaßt wurde, aber der Grund des Gebäudes und seine festen Pfeiler werden unerschüttert bleiben. Die Menschen mögen sich bekämpfen, wenn nur die Wahrheit gewinnt[1], zu welcher der Weg eben oft durch Irrthümer führt. Wird ordnen unser Leben aber nicht nach der mit dem Tage wechselnden Meinung [3]), sondern nach

1) Bei einer Besprechung der 3. Auflage des Buches: „Gott und die Natur" von Ulrici macht ein Recensent die Bemerkung, daß die Irrthümer einzelner Naturforscher im ganzen gleichgiltig seien, wenn nur die festbeharrenden Zielpunkte des wissenschaftlichen Strebens zum Bewußtsein und zur Anerkennung kommen. „Aber freilich ist es deswegen nicht überflüssig, auch mit den Meinungen des Tages sich auseinanderzusetzen und sie, wo es sein muß, in ihre Schranken zurückzuweisen, und wir verkennen nicht, daß dies gerade naturwissenschaftlichen Strömungen gegenüber eine gewisse Bedeutung erlangen kann. Die Frage wird zu einer brennenden, wenn von einzelnen Thatsachen oder Theorien aus ganze Weltanschauungen aufgebaut werden, welche an Kühnheit mit den Constructionen der phantasiereichsten Naturphilosophen wetteifern, dabei aber doch die unbedingte Gewißheit und Unfehlbarkeit, die nur der streng exacten Forschung zukommt, für sich in Anspruch nehmen". Jenaer Literat.-Zeitung 1876 Nr. 22 S. 345. Dies war auch meine Absicht beim

der durch Jahrhunderte bewährten Regel des Christenthums. Und man darf auch jetzt noch behaupten, daß unser Dasein, auch in den modernsten Formen, die Frucht einer historischen Entwicklung ist, in welcher das Werk Jesu die überwiegende Rolle spielt und so oft es auch aus dem Kreis der Gesellschaft verdrängt werden wollte, immer wieder mit neuer Kraft auf Denken und Handeln wirkte.

Antritt des akademischen Lehramtes. Ich bin durchaus dagegen, daß man, wie es oft geschieht, ohne nähere Begründung und wohl auch richtige Kenntniß den Naturforschern entgegentritt und über ihre Resultate ohne weiteres abspricht und gebe Hartmann zum Theil Recht, wenn er den Aufschwung des Darwinismus auch dem Eifer zuschreibt, mit welchem die Theologie aller Confessionen im Bunde mit der Philosophie denselben zu bekämpfen sich beeilte (l. c. S. 1), aber dadurch wird der Theologe nur um so mehr sich veranlaßt fühlen, auf den Gedankengang der Naturforscher selbst einzugehen, das Wahre und Sichere zu acceptiren, das Zweifelhafte und Falsche auszuscheiden. Freilich wäre auch andererseits größere Schonung anderer Ansichten oft am Platz.

3.

Ursprung und Verfasser des Briefes des Clemens von Rom an die Korinther.

Von Dr. theol. **Andreas Brüll.**

III. Die Person des Clemens. Um dieselbe Zeit ungefähr, in welche wir nach der ältesten kirchlichen Tradition wie nach dem Clemensbriefe selbst dessen Abfassung anzusetzen haben, begegnet uns in Rom der Consular Titus Flavius Clemens, welcher wegen Hinneigung zum Christenthum nach dem Epitomator des Cassius Dio (hist. Rom. 67, 14) noch während seines Consulates, nach der genaueren Angabe Suetons (Domit. 15.) gleich nach Beendigung desselben im Januar 96, von seinem Vetter Domitian durch Hinrichtung aus dem Wege geschafft wurde. Es legt sich daher die Frage nach dem Verhältniß dieses Clemens zu dem als Verfasser des Briefes an die Korinthier genannten nahe. War vielleicht dieser Consular der Verfasser des Briefes, wie dies früher Lipsius[1]) vermuthete und heute noch Nitzsch anzunehmen geneigt ist? Wir sehen davon ab, daß der Brief an die Korinthier wahrscheinlich erst nach dem Tode des T. Flavius

1) De Clem. Rom. ep. p. 184 sq. a. a. O. S. 98.

Clemens verfaßt ist; auch davon, daß der Brief eine so erhabene und tiefe Anschauung vom Christenthum und namentlich von seinem Zusammenhang mit dem A. T. verräth, daß wir in dem Verfasser nur einen hervorragenden apostolischen Mann erkennen können; aber darauf legen wir entschieden Gewicht gegen die besagte Vermuthung, daß der Brief ein officielles Schreiben der römischen Kirche ist und daß man, um überhaupt hier vom eigentlichen Episkopat abzusehen, keineswegs katholische Anschauungen von einem urkirchlichen Presbyter zu haben braucht, um es unannehmbar zu finden, daß der Consul d. J. 95 ungefähr um dieselbe Zeit Presbyter, und zwar der erste Presbyter der römischen Kirche gewesen sei und als solcher den Brief an die Korinthier geschrieben habe. Wollte man dem T. Flavius Clemens auch einen noch so hervorragenden Einfluß auf die kirchlichen Verhältnisse seiner Zeit einräumen, so könnte man ihm doch, wie Hilgenfeld[1]) andeutet, immerhin nur eine entferntere Betheiligung an der Absendung des Briefes zutrauen. Und auch Volkmar (a. a. O. S. 321) erkennt nur die Möglichkeit an, daß der Consular ein Presbyter honoris causa gewesen sei; ein Institut, dessen Nachweis wir Volkmar überlassen. — Volkmar (a. a. O. S. 301 ff.) und mit ihm neuestens auch Hilgenfeld[2]) suchen eine viel weitgreifendere Hypo-

---

1) Prolegg. p. XXXI: T. Flavio Clementi in hac epistula nihil relinquo, nisi quod eam Corinthiis mittere potuit. cf. p. XXX: ipsius imperatoris patruelem, quamvis nondum consulem, ita locutum esse de illis »qui nobis imperant«, quasi ipse imperii plane expers esset, valde dubito; ecclesiastici imperii scriptor non erat expers.

2) Prolegg. p. XXVIII sq. vgl. Zeitschrift für wissenschaft-

these über den als Verfasser des Briefes genannten Clemens zu dem Consular zu vertheidigen, daß nämlich die spätere Tradition den gleichzeitigen Consular an die Stelle des unbekannten Verfassers des Briefes gesetzt und ihn zum damaligen Bischof von Rom gemacht habe. Kühn ist diese Hypothese jedenfalls, auffallend ist sie uns nicht von Seiten der Gegner. Wo so innere und äußere Gründe sich vereinigen, um die Echtheit einer Schrift zu beweisen, wie dies beim Clemensbrief der Fall ist, da kann die hartnäckige Bestreitung nur mit der vollständigen Negation der geschichtlichen Verhältnisse endigen. Wir haben dies früher hinsichtlich der eigenen Aussage des Briefes, daß er ein Schreiben der Kirche von Rom als solcher sei, gesehen; dasselbe mag hier bezüglich der Person des Clemens constatirt werden. Noch weniger auffallend ist der Weg, auf welchem sich die Gegner des römischen Clemens entledigen wollen. Auf Grund der pseudoclementinischen Literatur aber wird aus dem Consular Clemens, dessen Bild der Clemens der Homilien und Rekognitionen noch deutlich wiedererkennen läßt, schließlich in dem einleitenden Briefe des Clemens an Jakobus der römische Bischof Clemens. Zwar ist die Hypothese dadurch gerichtet, wenn nur in der pseudoclementinischen Literatur Clemens diesen doppelsinnigen Charakter trägt; daher die Bemühungen der Gegner auch in der ältesten kirchlichen Tradition Spuren jener Verwechslung nachzuweisen. Es wird wenig nützen, wenn wir die Gegner darauf hinweisen, daß Dionysius von Korinth, Hegesipp und Irenäus, welche offenbar den Brief einem

liche Theologie 1869 S. 229 ff., in welcher Abhandlung Hilgenfeld gegen die gründliche Erörterung der hier zu besprechenden Frage durch Zahn a. a. O. S. 44 ff. sich zu vertheidigen sucht.

früheren römischen Bischof Clemens zuschreiben, dem Ursprunge desselben zu nahe standen, um in der vorgeblichen Weise getäuscht worden zu sein, besonders wenn bedenkt, daß ihre Zeugnisse auf der Tradition der beiden Kirchen beruhen, in welchen gewiß damals noch das Andenken an den Verfasser des berühmten Briefes treu bewahrt wurde. Für uns bleibt diese Erwägung maßgebend, und wir lassen uns am wenigsten darin durch die Einrede irre machen, daß Hegesipp auch sonst vieles Fabelhafte berichte. Seine hier in Betracht kommenden Angaben tragen nichts Fabelhaftes an sich, verrathen auch nicht die mindeste Tendenz, einem römischen Bischof Clemens den Brief zu vindiciren. Für die Gegner aber können wir mit ihren eigenen Waffen den positiven Beweis liefern, daß die kirchliche Tradition bis auf Eusebius nicht die geringste Spur der angeblichen Täuschung verräth, vielmehr dieselbe unmöglich erscheinen läßt.

Hilgenfeld (a. a. O. S. 234) schreibt: „Bei Irenäus adv. haer. III, 3. 3. kann man noch nachrechnen, daß Clemens entweder in dem Jahre, da Flavius Clemens Consul ward (95), oder doch in dem Jahre seiner Hinrichtung (96) Bischof von Rom geworden sein soll.“ Wir haben aber selbst darauf hingewiesen, daß Irenäus' Bericht uns bezüglich des Episkopates des Clemens und der Abfassung seines Briefes ungefähr in diese Zeit führt. Dasselbe gilt nach Eusebius von Hegesipp. Die genaue Ausrechnung bringt jedoch Hilgenfeld [1]) nur dadurch zu Stande, daß er die zudem ganz abweichenden Angaben des liberianischen Katalogs in den Bericht des Irenäus hineinsetzt. Aber ist es denn, fragen wir zunächst, eine Un-

1) Vgl. Prolegg. p. XXVIII.

möglichkeit, daß neben dem Consular Clemens damals noch ein Vorsteher der römischen Kirche mit demselben Namen in Rom gelebt hat? Daß dies nicht nur möglich, sondern wirklich war, beweist der Bericht des Irenäus evident. Der wirkliche oder vermeintliche Martertod des Flavius Clemens hätte auf alle Fälle den ersten Anstoß dazu bilden müssen, denselben zum damaligen römischen Bischof später zu creiren. Hätte nun dessen Bild irgendwie dem Irenäus bei seinem Bischof Clemens vorgeschwebt, so hätte er auch diesen nothwendig für einen Märtyrer angesehen, während er in seinem Berichte erst dem Namen des Telesphorus die Bemerkung beifügt: ὃς καὶ ἐνδόξως ἐμαρτύρησεν. Daß hier vom eigentlichen Martyrium Rede ist, kann schon deshalb nicht bezweifelt werden, weil Irenäus diese Bemerkung vereinzelt zu dem Namen des Telesphorus hinzusetzt. Als einen großen Bekenner des alten Glaubens hat er, wie Hegesipp, auch den Clemens auf Grund seiner „tüchtigen Schrift“ gewiß angesehen. Richtete aber Irenäus sein besonderes Augenmerk auf den eigentlichen Martertod, so konnte ihm dies am wenigsten bei Flavius Clemens entgehen, welcher auf jeden Fall so etwas wie ein christlicher Märtyrer bleibt. Er kann daher weder bewußt noch unbewußt bei seinem Bischof Clemens an den Consular gedacht haben. Das gilt auch für Diejenigen, welche geneigt sind, den Letzteren wirklich für den Verfasser des Briefes zu halten.

Doch deutlichere Spuren der zu besprechenden Fiktion hat man bei Eusebius entdecken wollen. Er berichtet (h. l. III, 18), daß auch frühere heidnische Schriftsteller den glorreichen Kampf der Christen unter Domitian erwähnt hätten, und hebt nachdrücklich hervor, daß diese die Zeit der Ver-

folgung genau angäben durch die Nachricht, daß im 15. Jahre Domitian's zugleich mit sehr vielen Anderen Flavia Domitilla, eine Schwestertochter des Flavius Clemens, eines der damaligen römischen Consuln, um ihres christlichen Bekenntnisses willen nach der Insel Pontia verbannt worden sei. Zwei Umstände hat man in diesem Bericht verdächtig finden wollen. Zunächst, daß Eusebius die Domitilla eine Schwestertochter des Flavius Clemens nennt, während nach dem erwähnten Bericht des Dio Domitilla, die Gattin des Consulars, nach der unweit Pontia gelegenen Insel Pandataria verbannt wurde; sodann daß Eusebius nichts von dem Martyrium des Flavius Clemens sagt, ihn vielmehr nur einen der Consuln jenes Jahres sein läßt. Den ersteren Umstand hat Volkmar (a. a. O. S. 304) in folgender Weise für sich zu verwerthen gesucht: „die beiden Eigenschaften des einen Clemens, einerseits Consul und beweibt, anderseits Christ und Presbyter oder Bischof von Rom — zu vereinigen, war die fixe Bischofsidee der Folgezeit gar nicht im Stande; sie mußte aus den beiden Eigenschaften des Einen Clemens zwei Clemens machen.“ Aber warum hat die Bischofsidee der Folgezeit, welche keinen Sinn mehr für den beweibten Bischof hatte [1]), die Domitilla dem Flavius Clemens, den doch Eusebius wenigstens noch nennt, nicht zurückgegeben? Warum wurde sie zur Schwestertochter des Flavius Clemens, nicht wieder zu

---

1) Viel Sinn scheinen schon zur Zeit der Abfassung des Briefes an die Korinthier diese nicht mehr für beweibte kirchliche Vorsteher gehabt zu haben, da u. A. die Empörer gegen die rechtmäßigen Vorsteher auf größere sittliche Reinheit (c. 38. 48), speciell auf ihre Jungfräulichkeit, gepocht zu haben scheinen (vgl. Ign. ad Polyc. 5.)

seiner Gattin, oder viel einfacher und effektvoller zur Schwester des Bischofs gemacht? Ueberhaupt bleibt es auf jedem Standpunkte unbegreiflich, warum man mit dem Christenthum dem Flavius Clemens auch sein Weib genommen habe. Eher ließe es sich noch hören, daß der Consular seine Christlichkeit und besonders sein Martyrium zu Gunsten des angeblichen Bischofs abgetreten habe, wenn nicht gerade das Martyrium des Clemens auch bei Eusebius noch vollständig fehlte. Er berichtet dessen Tod mit den Worten: ἀναλύει τὸν βίον (h. e. III, 34), welche die Kenntniß seines Martertodes geradezu ausschließen.

Hilgenfeld (a. a. O. S. 236) meint, es könne nicht auffallen, wenn an dieser „nebelhaften Gestalt" das Martyrium noch fehlte. Der Bischof Clemens ist aber weder bei Eusebius noch auch bei Irenäus eine „nebelhafte Gestalt", und verräth auch nicht dunkel irgend eine Aehnlichkeit mit dem Consular; daher die bezeichnete Thatsache mehr wie auffallend bleibt. Etwas ganz Anderes ist es, wenn in der pseudoclementinischen Literatur erst in den spätesten Schichten von dem Martertode des Clemens Rede ist; er mußte hier erst seine Rolle ausgespielt haben, ehe sein Martyrium berichtet werden konnte. Oder sollten etwa Hegesipp und Irenäus ihren Clemens früheren Schichten der pseudoclementischen Literatur verdanken? Es würden sich gegen eine solche Annahme die genannten Bedenken ebenfalls erheben, weil ihr Clemens nichts von dem Consular an sich trägt. — Die genannten Schwierigkeiten wären in dem Bericht des Eusebius nie entdeckt worden, wenn man denselben nur genau hätte ansehen wollen. Eusebius berichtet ja nach heidnischen Schriftstellern, von welchen er für die hier in Betracht kommende Notiz in der Chronik

den Chronographen Bruttius nennt [1]). Warum sollten diese dem Flavius Clemens seine Christlichkeit, sein Martyrium, gar sein Weib genommen haben? Sie konnten allerdings seine Christlichkeit übersehen, nur darf man hier nicht mit Hilgenfeld (a. a. O. S. 236) diese Auskunft versuchen, wo Eusebius sich auf solche heidnische Schriftsteller beruft, welche den christlichen Verhältnissen zur Zeit Domitians ihre Aufmerksamkeit zuwandten. Wenn Eusebius oder vielmehr Bruttius den Flavius Clemens nur einen Consul jenes Jahres nennt, so kann das nur so lange auffallend erscheinen, als man völlig außer Acht läßt, daß es dem Eusebius hier speciell um das 15. Jahr Domitians zu thun ist, da er dadurch einen festen Zeitpunkt für die domitianische Verfolgung überhaupt findet. Er hebt ja vor der von Bruttius entlehnten Notiz nachdrücklich hervor, daß die heidnischen Schriftsteller auch genau (ἐπ' ἀκριβὲς) den Zeitpunkt der Verfolgung bezeichnet hätten. Weder Bruttius noch Eusebius konnten hier des Todes des Flavius Clemens gedenken, da von dem Jahre Rede ist, wo er noch Consul war. Er wird speciell als Consul des Jahres 95 genannt, weil er ein so naher Verwandter der verbannten Domitilla war. So schließt der Bericht des Eusebius gar nicht aus, daß Flavius Clemens ein berühmter christlicher Märtyrer war, zu den Vornehmen gehört habe, welche nach Eusebius (h. l. III, 17) vor allem Opfer der Ver-

1) Vgl. Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe S. 154: „Wenn der armenische Text (der Chronik) einen Zweifel ließe, daß auch diese Nachricht aus Bruttius stamme, so müßte ihn das klare Zeugniß der Kirchengeschichte zerstreuen, daß Eusebius eben diese Notiz aus heidnischen Schriftstellern, d. i. eben aus Bruttius, genommen habe“.

folgungswuth Domitians wurden. Die Frage nach dem Martertode des Flavius Clemens, sowie die andere, wie der Bericht des Dio über Domitilla mit dem des Bruttius in Einklang gebracht werden kann, sind demnach von der besprochenen Hypothese ganz unabhängige Fragen, welche auf Grund anderweitiger Quellen entschieden werden müssen [1]. Wir wollen nur kurz darauf eingehen.

Volkmar und Hilgenfeld haben sich vergebens auf den Bericht des Dio über Flavius Clemens und Domitilla gegenüber Eusebius gesteift. Fragen wir jetzt objektiv, ob dieser Bericht eine besondere Auktorität beanspruchen kann. Zunächst haben wir es nur mit dem Epitomator Xiphilin an der genannten Stelle (hist. Rom. 67, 14) zu thun. Auch berichtet Xiphilin gerade hier sehr epitomarisch, wenn er den Acilius Glabrio hingerichtet werden läßt, da er sowohl wegen derselben Verbrechen, wie Flavius Clemens und seine Gattin Domitilla, also wegen Gottlosigkeit und Hinneigung zu jüdischen Sitten, beschuldigt wurde, als auch daß er mit wilden Thieren gekämpft habe. Von dem Christenthum des Acilius Glabrio berichtet Sueton (vgl. Domit. 10) wenigstens nichts. Dagegen kann wohl nicht in Abrede gestellt werden, daß auch Sueton die Hinneigung des Flavius Clemens zum Christenthum kennt, wenn er

1) Ganz unrichtig macht daher Lipsius (Chronologie der Römischen Bischöfe S. 160 f.) die Existenz des Römischen Bischofs Clemens im Unterschied von Flavius Clemens davon abhängig, ob dieser ein Christ gewesen sei oder nicht. Je mehr man die Christlichkeit und damit das Martyrium des Flavius Clemens betont, um so nothwendiger muß man unter der Voraussetzung der Identität der beiden Clemens fordern, daß der römische Bischof Clemens schon in der ältesten kirchlichen Tradition als Märtyrer gefeiert werde.

diesen einen Mann von der verächtlichsten Trägheit nennt (Domit. 15 vgl. Tert. Apolog. 42 ff.) Schwierig ist die Frage, ob diese contemtissima inertia des Flavius Clemens in Verbindung mit der Hinrichtung desselben gebracht werden kann, welche Sueton in demselben Zusammenhang repente ex tenuissima suspicione erfolgen läßt. Auf den ersten Blick scheint es, daß Sueton den Verdacht Domitians eben wegen der so verächtlichen Trägheit des Clemens als einen ganz geringen bezeichnen wolle, daß also Flavius Clemens politischem Verdacht zum Opfer fiel. Demnach hätte er den religiösen Erscheinungen seiner Zeit große Aufmerksamkeit geschenkt, wäre jedoch nur ein scheinbarer Märtyrer, wofür er leicht gehalten werden konnte und mußte. So würde er sich auch ganz besonders noch für die Rolle eignen, welche ihm in den Pseudoclementinen angewiesen ist. Immerhin steht aber mit gleicher Berechtigung die Ansicht gegenüber, daß Sueton nur subjektiv wegen der contemtissima inertia des Flavius Clemens den Verdacht des Domitian einen ganz geringen vom politischen Standpunkte aus genannt habe, obgleich die christliche Gesinnung des Flavius Clemens und auch wohl der Schutz, welchen er seinen christlichen Verwandten zu Theil werden ließ, die eigentliche Ursache seines Martertodes bildeten. Eusebius kann hier weder für noch wider angerufen werden. Auch erklärt sich das Verschwinden des Flavius Clemens aus der christlichen Tradition, wie schon Baronius (annal. eccl. a. 98 n. 7.) bemerkt, u. A. schon dadurch, daß auf Grund der pseudoclementinischen Literatur seit Rufin auch in der kirchlichen Tradition der Consular vor dem mit ihm identificirten Bischof Clemens weichen mußte. Wir wollen nicht entscheiden, da auch die römischen

Ausgrabungen bis jetzt in Betreff des Flavius Clemens über Hoffnungen nicht hinausgeführt haben [1]). — Ob ferner die Domitilla des Dio von der des Bruttius zu unterscheiden sei, scheint uns schon deshalb unwahrscheinlich, weil die beiden Inseln Pandataria und Pontia so nahe zusammenliegen; mehr noch, weil auch die christliche Tradition nur eine nach Pontia verbannte Domitilla feiert [2]), und die römischen Ausgrabungen nur das Andenken einer Domitilla divi Vespasiani neptis aufgedeckt haben [3]). Wir geben hier mit Lipsius [4]) gegen Zahn dem Bruttius vor dem Epitomator des Dio schon deshalb Recht, weil auch Sueton (vgl. Domit. 17) von der Verbannung der Domitilla, der Gattin des Flavius Clemens, nichts weiß. Zudem vermuthet de Rossi, welcher mehrere Inschriften der gens Bruttia in dem Cömeterium S. Domitilla fand, daß die Bruttier ihre Grabstätte neben derjenigen der Flavier hatten, und daß vielleicht gerade dieser Umstand die Aufmerksamkeit des heidnischen Auktors auf das Schicksal der Flavia Domitilla gelenkt habe [5]). Bruttius würde demnach auch besonderes Vertrauen bezüglich seines Berichtes über Domitilla verdienen.

Wir schließen die Untersuchung über den Ursprung und den Verfasser des Clemensbriefes mit der bekannten Notiz über Clemens im Hirten des Hermas (Vis. II, 4.) Es ist allgemein anerkannt, daß Hermas sich durch dieselbe als

1) Vgl. Kraus, Roma Sotterranea S. 79.

2) Vgl. Hieron. ad Eustoch. 86. Act. S. S. Mai t. III. p. 6. sqq.

3) Vgl. Kraus a. a. O. S. 74 f.

4) Chronologie der Römischen Bischöfe S. 155, vgl. Zahn a. a. O. S. 50.

5) Kraus a. a. O. S. 44.

einen Zeitgenossen des Verfassers des Briefes an die Korinthier, mag er dies wirklich gewesen sein oder nicht, bezeichnen wolle. Auf alle Fälle muß also zu seiner Zeit die Annahme schon allgemein verbreitet gewesen sein, daß Clemens der Verfasser des Briefes sei; denn nur unter dieser Voraussetzung konnte Hermas hoffen, auf Grund seiner kurzen Notiz über Clemens als dessen Zeitgenosse angesehen zu werden. Wie vollständig aber die Tradition von einem Bischof Clemens als Verfasser des Briefes an die Korinthier zur Zeit des Hermas schon fertig war, sehen wir auch, wenn wir seine bezügliche Notiz etwas näher ansehen. Clemens erscheint zunächst dadurch vor den übrigen Presbytern der römischen Kirche, welchen Hermas selbst seine Offenbarungen mittheilen soll, in einer bischofsähnlichen Stellung, daß er dieselben den auswärtigen Städten vermitteln soll. Es ist kein Zweifel, da Hermas den Brief des Clemens an die Korinthier im Auge hat, daß an die auswärtigen Kirchen überhaupt, vor Allem an die Hauptkirchen der Welt, gedacht werden muß. Beachten wir nun, daß er seine Offenbarungen ausdrücklich von Rom aus der ganzen Kirche (*τοῖς ἐκλεκτοῖς πᾶσι*) mitgetheilt wissen will, so gewinnt die Bemerkung, daß es dem Clemens obliege (*ἐκείνῳ γὰρ ἐπιγέγραπται*) eine besondere Bedeutung. Hermas sieht den Brief des Clemens an die Korinthier als ein faktisches Zeugniß des Primates der römischen Kirche wie ihres Bischofs an; und gerade diesem Umstande, durch den Hermas das Ansehen seines Werkes stützen will, verdankte der Brief wie sein Verfasser ihren großen Ruhm in der kirchlichen Tradition von den ältesten Zeiten her.

Der Ursprung des Episkopats nach dem Briefe des Clemens von Rom an die Korinthier, und der Episkopat des Clemens.

Von Dr. Andreas Brüll in Schleiden.

Bei dem geringschätzenden Urtheil über die ältesten traditionellen Angaben bezüglich der ersten römischen Bischöfe, beruft sich Lipsius mit Nachdruck auf die nach seiner Ansicht „anderweit längst zur Evidenz erhobene Thatsache“, daß sich der monarchische Episkopat überhaupt erst allmälig in der Kirche entwickelt habe, daß also der Natur der Sache nach eine sichere Ueberlieferung über die Succession der römischen Bischöfe erst von der Zeit an möglich war, wo die Vorsteher des Presbyterkollegiums ihre Mitpresbyter an Einfluß und Machtstellung zurückzudrängen begannen. Lipsius verweist in dieser Hinsicht speciell auf den Hirt des Hermas: „Noch der c. 142 verfaßte Hirt des Hermas klagt über die Streitigkeiten im römischen Klerus *περὶ πρωτείας* und nimmt offenbar gegen die *πρωτοκαθεδρῖται* für die ursprüngliche Gleichheit der Presbyter Partei“. Allein immerhin setzt der Hirt des Hermas bei dieser Auffassung der in demselben berührten Streitigkeiten den Episkopat doch als faktisch schon bestehend voraus. Ueber den Ursprung desselben gibt uns vielmehr der Brief des Clemens von Rom, in dessen Zeit

Hermas sich versetzt, die sicherste Auskunft. Man hat sich zwar protestantischerseits schon längst daran gewöhnt, den Clemensbrief vor allem gegen den apostolischen Ursprung des eigentlichen Episkopats anzurufen; dennoch bleibt es deshalb nicht weniger wahr, daß derselbe von allen Schriften des nachapostolischen Zeitalters, auch die ignatianischen Briefe nicht ausgenommen, hierüber das bestimmteste Zeugniß im katholischen Sinne ablegt. Es ist wahr, der Clemensbrief hat es seiner Veranlassung gemäß gar nicht direkt mit der Eintheilung oder Abstufung des kirchlichen Amtes zu thun, noch weniger speciell mit dem eigentlichen Episkopat; derselbe ist vielmehr der Begründung der apostolisch-göttlichen Grundlage des kirchlichen Amtes überhaupt gewidmet. Da aber der Verfasser in dieser Frage ganz auf katholischem Standpunkt steht, so führte ihn dieselbe nothwendig zum eigentlichen Episkopat. In dem Nachweis des apostolischen Ursprungs desselben gipfelt ebenso die Beweisführung des Clemensbriefes wie nach katholischer Anschauung die apostolisch-göttliche Grundlage des kirchlichen Amtes in seinem Ursprung und in seiner Fortpflanzung auf dem Apostolat und dem Episkopat beruht. Hat so der Clemensbrief in der Frage nach dem Ursprung des Episkopats eine ganz principielle Bedeutung, so kann derselbe uns weiter auch das sicherste Urtheil speciell über den Episkopat des Clemens, dessen Name unter den ältesten römischen Bischöfen vor Allem in Betracht kommt, vermitteln.

Veranlassung und Eintheilung des Briefes.

Wie schon Hegesipp (bei Eus. h. l. 4, 22) bemerkt, waren es keine eigentlichen Lehrstreitigkeiten, welche den

heber des Aufstandes speciell zur Buße, zum Bekenntniß ihrer Schuld und zur Rückkehr zum Gehorsam (c. 57 vgl. 51 f.)

2. Die Argumentation des Briefes.

Den Mittelpunkt des Briefes seiner Veranlassung gemäß bildet der dritte Theil desselben, welcher sich, wie angedeutet, in drei verschiedenen Gedanken bewegt. Zunächst beginnt Clemens mit dem Hinweis auf die Ordnung im römischen Heere, welche nur dadurch ermöglicht wird, daß die Soldaten den Anführern, diese wieder einander untergeordnet sind bis zu den Präfekten hinauf (c. 37). Sodann geht er zur Beilegung der kirchlichen Wirren in Korinth zu dem bekannten Beispiel vom menschlichen Leibe über, welcher nur dadurch erhalten werden kann, daß die einzelnen Glieder in ihren Funktionen gewissermaßen einander untergeordnet sind, indem sie durch ihre individuellen Vorzüge und Fähigkeiten sich zum Wohl und zur Erhaltung des ganzen Leibes einander ergänzen und unterstützen (c. 37). Von diesem Beispiel macht der Verfasser direkt Anwendung auf die Kirche, welche zunächst ihrem inneren Wesen nach, als Gemeinschaft der Heiligen, der mystische Leib Christi ist (c. 46 vgl. 30, 56); aber auch in ihrer äußeren Erscheinung hier, wo ja von äußerer Unter- und Ueberordnung Rede ist, als ein organisches Ganze betrachtet wird, das in der Einzelkirche seinen realen Reflex hat (c. 38) [1]: σωζέσθω οὖν ἡμῶν (nicht

1) Von diesem Standpunkte aus sieht der Verfasser auch in der Empörung gegen die rechtmäßigen Vorsteher in Korinth einfach eine Selbstüberhebung über „die Heerde Christi" (c. 16, 57).

ὑμῶν vgl. Polyc. ad Phil. 11) *ὅλον τὸ σῶμα ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, καὶ ὑποτασσέσθω ἕκαστος τῷ πλησίον αὐτοῦ, καθὼς καὶ ἐτέθη ἐν τῷ χαρίσματι αὐτοῦ.*

Auch die Kirche als Ganzes wie in ihren einzelnen Theilen (den Einzelkirchen), kann nur dadurch in ihrer äußeren Ordnung erhalten werden, daß sich Jeder den rechtmäßigen Vorstehern je nach der ihnen von Gott angewiesenen Stellung — so ist das *τῷ πλησίον αὐτοῦ* dem Zweck des ganzen Briefes wie dem näheren Zusammenhang nach zu verstehen — [1]) und seine persönlichen natürlichen und übernatürlichen Gaben in Unterordnung unter die in der Kirche bestehende Ordnung demüthig zum Wohl der ganzen Kirche verwendet (c. 38 vgl. 48). Ist ja dieser demüthige Gebrauch der persönlichen Begabung auch schon dadurch geboten, daß wir aus uns selbst nichts vermögen, unsere Gaben also Gottes Gaben sind (c. 39). Der Verfasser steht in dem Abschnitt c. 37—39 seines Briefes noch ganz auf einem allgemein sittlichen Standpunkt der Argumentation; daher er auch das eigenthümliche Wesen des kirchlichen Amtes im Unterschied vom Charisma noch nicht eigens hervorhebt, sondern dasselbe in

---

Es ist derselbe Standpunkt, von dem aus Paulus die Episkopen der kleinasiatischen Kirchen ermahnt, für die Heerde (vgl. 1 Petr. 5, 2: *τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ*) zu sorgen, über welche sie der heilige Geist gesetzt hat, die Kirche Gottes zu regieren (Act. 20, 28). —

1) Vgl. Ign. ad Magn. 6: *μηδεὶς κατὰ σάρκα βλεπέτω τὸ πλησίον* (vgl. ad Magn. 3). Erfordert die zur Nächstenliebe erforderliche Demuth schon, daß man den Nächsten nicht dem Fleische nach mit natürlichen Augen betrachtet, so besonders die Unterwürfigkeit, welche wir den kirchlichen Amtsträgern schulden (ad Magn. 13): *ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις.*

gewisser Weise noch als Charisma (vgl. c. 38: καθὼς καὶ ἐτέθη ἐν τῷ χαρίσματι αὐτοῦ) auffaßt[1]). Allein er konnte bei dieser Auffassung nicht stehen bleiben. Ist es zweifelhaft, ob wir nach dem Clemensbrief noch an eigentliche Charismen, die damals in Korinth zur Erscheinung kamen, zu denken haben, so kann kaum ein Zweifel darüber bleiben, daß die Opposition gegen die rechtmäßigen kirchlichen Amtsträger in Korinth gerade auf wirkliche oder vermeintliche persönliche Vorzüge und Gaben, besonders auf höhere Erkenntniß, größere Redefertigkeit und vollkommenere sittliche Reinheit (Analoga der Charismen) sich stützte (c. 38, 48 vgl. 13, 21, 57[2]). Sah sich so der Verfasser der principiellen Frage: Charisma oder Amt? d. h. dem Bestreben nach freier Verfassung gegenübergestellt, so konnte er sich nicht damit begnügen, das eigenthümliche Wesen des kirchlichen Amtes im Unterschied vom Charisma stillschweigend vorauszusetzen, sondern mußte dasselbe positiv begründen, um so die absolute Ueberordnung des Amtes in seiner Sphäre über die rein persönliche Begabung zu beweisen (vgl. c. 48). Der Abschnitt c. 37—39 unseres Briefes bildet daher nur eine Vorbereitung der eigentlichen

1) In dem Sinne, wie der Apostel Paulus (Röm. 12, 6 ff. 1 Cor. 12, 28 vgl. Eph. 4, 11) unter stillschweigender Voraussetzung des eigenthümlichen Wesens des Amtes dieses mit dem Charisma im weitesten Sinne des Wortes unter dem allgemeinen Gesichtspunkt betrachtet, daß jede persönliche Begabung ordnungsmäßig (vgl. 1 Cor. 14, 40) der Auferbauung der ganzen Kirche dienen muß (vgl. 1 Cor. 12, 7).

2) Vgl. Hilgenfeld, Apostolische Väter S. 79: „Alles führt uns auf eine Weisheit, deren Hochmuth in Form und Inhalt der Rede hervortritt, als auf die Hauptquelle der korinthischen Unruhen, und wo wäre ein solcher Weisheitsdünkel eher denkbar, als auf dem klassischen Boden von Korinth?“

Argumentation, welcher der Verfasser in den beiden folgenden Kapiteln schon näher tritt[1]).

Nachdem Clemens die Leser von der Nothwendigkeit der kirchlichen Ordnung und der durch sie bedingten Unterordnung unter die rechtmäßigen Vorsteher überzeugt und zum demüthigen Gebrauch der persönlichen Gaben ermahnt hat (c. 40: *προδήλων οὖν ἡμῖν ὄντων τούτων*), fordert er sie vom Standpunkt der vollkommenen christlichen Erkenntniß aus (*καὶ ἐγκεκυφότες εἰς τὰ βάθη τῆς θείας γνώσεως*) zur Betrachtung der bezüglichen positiv-göttlichen Institutionen des A. T. auf. Dabei geht er aber über einen bloßen Analogiebeweis schon hinaus, indem er durch die ganz concrete Haltung dieses Hinweises auf die alttestamentlichen Institutionen (c. 40)[2]) und besonders durch

---

1) Es sei hier schon bemerkt, daß sich namentlich Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche 2. A. S. 349 ff. der undankbaren Aufgabe unterzogen hat, im Gegensatz zur ganzen Argumentation des Clemensbriefes den Nachweis zu liefern, daß nach Clemens der göttliche Grund des Amtes im Charisma ruhe, und dasselbe vom Apostolat unabhängig sei. Da ist doch Rothe's Offenheit zu loben, welcher Anfänge der christl. Kirche S. 383 zum Schluß der Argumentation des Clemens (c. 44) bemerkt: „Es steht freilich in offenem Widerspruch mit dem oben S. 148—153 (über den demokratischen Charakter der ursprünglichen Gemeindeverfassung) Gesagten, wenn wir hier immer betonen, daß die ersten christlichen Gemeindebeamten von den Aposteln selbst, und das vermöge ihrer eigenthümlich apostolischen Machtvollkommenheit, bestellt worden seien. Allein dieser Widerspruch trifft nicht uns, sondern den Clemens; denn in seinem Sinne raisonniren wir hier. Er hat die Ansicht und die Ordnung seiner Zeit in eine frühere getragen".

2) Wie überhaupt c. 40 nur vom A. T. Rede ist, so auch im Schlußsatz des Kapitels vom alttestamentlichen Hohepriester, den Priestern und Leviten. Erst wenn es anderweit feststeht, daß Clemens die Dreitheilung des Amtes kennt, können wir in diesem

die direkte Anwendung desselben auf die Eucharistie (c. 41), als den Mittelpunkt des christlichen Gottesdienstes, die bestimmte Voraussetzung ausspricht, daß auch die Kirche ein auf positiv-göttlicher Anordnung beruhendes Opfer (die Eucharistie) und ein unverletzliches Priesterthum habe, welches um so mehr heilig zu halten ist, je vollkommener unsere christliche Erkenntniß subjektiv und objektiv ist (c. 41): *ὁρᾶτε, ἀδελφοί, ὅσῳ πλείονος κατηξιώθημεν γνώσεως, τοσούτῳ μᾶλλον ὑποκείμεθα κινδύνῳ* [1]). So gestalten sich diese beiden Kapitel zur These, deren Beweis der Verfasser speciell nach der Seite hin, welche der Veranlassung des Briefes gemäß zunächst in Betracht kommt, im Folgenden (c. 42—44) historisch führt; nämlich mit Bezug auf die bestimmten Personen (vgl. c. 40: *διὰ τίνων*), welche nach positiv-göttlicher Anordnung zum kirchlichen Dienst, speciell zum Opferdienst (vgl. auch c. 44: *προσενεγκόντας τὰ δῶρα*), berechtigt sind. —

„Die Apostel", so hebt die eigentliche Beweisführung des Briefes c. 42 an, „wurden von dem Herrn Jesus Christus mit dem Evangelium an uns betraut (*εὐηγγελίσθησαν*) [2]), Jesus Christus von Gott. Es wurde also Christus von Gott gesandt, und die Apostel von Christus, es

Schlußsatz einen indirekten Hinweis auf die einzelnen christlichen Aemter erblicken. Dies dann aber auch um so mehr, da schon der sprachliche Ausdruck dieser Stelle an die altkirchliche Liturgie (Feier der Eucharistie) erinnern kann.

1) Während im Anfang von c. 40 die subjektiv vollkommenere Erkenntniß des A. T. betont wird, scheint im Schlußsatz von c. 41, wo mittlerweile von der Eucharistie Rede war, mehr die objektiv vollkommenere Erkenntniß, das vollkommenere Opfer, gemeint zu sein.

2) vergl. Hilgenfeld a. a. O. S. 69 Anm.

geschah also beides wohlgeordnet nach dem Willen Gottes.“ Dieser umständliche Eingang, dessen Bedeutung nicht leicht zu übersehen ist, aber doch so oft ganz übersehen wurde, ist für die richtige Würdigung des Beweises des Clemens für die apostolisch-göttliche Auktorität des Amtes in seinen bestimmten Trägern vor allem entscheidend. Es genügt dem Verfasser noch nicht, die Sendung der Apostel von Christus zu betonen; er geht hinauf bis zum Vater selbst, um nur ja die von Christus gesandten Apostel als Gesandte Gottes und ihre Anordnungen, speciell die im Folgenden (c. 42 und 44) zu berichtenden, als göttliche Anordnungen erscheinen zu lassen. Wie die Sendung Christi selbst, so ist auch gleichmäßig die Sendung der Apostel von Christus nach dem Willen Gottes. Wenn daher Clemens nach dieser umständlichen Auseinandersetzung sofort weiter berichtet, daß die Apostel, nachdem sie die Aufträge des Herrn und den hl. Geist empfangen, ausgiengen, das Reich Gottes zu verkünden, und in den Gegenden und Städten, wo sie predigten, die Erstlinge, nachdem sie dieselben im Geiste erprobt hatten (*δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι*), zu Episkopen und Diakonen derer einsetzten, welche gläubig wurden (vgl. Act. 14, 23) so kann nicht der mindeste Zweifel darüber bleiben, daß er die Auktorität des Amtes in seinem Ursprung, in seinen ersten Trägern, einzig auf die Einsetzung durch die von Gott und Christus gesandten Apostel gründet. Das *δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι* bezieht sich offenbar blos auf eine vorherige Prüfung der Einzusetzenden, sei es daß an die charismatische Begabung der Erstlinge selbst (vgl. Act. 6, 3), oder an ihre Bezeichnung durch charismatisch Begabte (vgl. 1. Tim. 1, 18; 4, 14), oder auch allgemein an eine geistig-sittliche Prüfung derselben

zu denken ist. Ebenso wird das frei nach den LXX citirte Schriftwort (Js. 60, 17): *καταστήσω τοὺς ἐπισκόπους αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ, καὶ τοὺς διακόνους αὐτῶν ἐν πίστει* nur zur Amplifikation des eigentlichen Beweises angefügt, verräth aber eben das Bestreben des Verfassers, das Amt der Episkopen und Diakonen als positiv-göttliche Institution zu erweisen.

Wie in seinem Ursprung so beruht nach Clemens auch in seiner Fortpflanzung die Auktorität des Amtes einzig auf der der Apostel. Wenn nämlich die Auktorität des Amtes, zunächst des der c. 42 genannten Episkopen und Diakonen in seinen ersten Trägern dadurch gesichert schien, daß dieselben von den Aposteln, also mittelbar von Christus und von Gott gesandt waren, so erhob sich sofort die weitere Frage, wie es um die Auktorität des Amtes in seinen folgenden Trägern, welche dasselbe nicht unmittelbar von den Aposteln erhalten hatten, bestellt sei. Waren auch sie, die zur Zeit der Abfassung unseres Briefes schon bei weitem die Mehrzahl bildeten, als von Gott selbst gesandt und mit dem Amt betraut zu betrachten? Wie, wenn in der Folgezeit — und es war dies in Korinth ja schon wirklich der Fall — ein ähnlicher Streit um das christliche Priesterthum entsteht, wie einst zur Zeit des Moses um das levitische Aarons? Wird Gott da stets unmittelbar durch ein Wunder eingreifen müssen, oder aber haben die Apostel als Gesandte Gottes weitere Verordnungen getroffen, wodurch das kirchliche Amt auch in allen seinen folgenden rechtmäßigen Trägern ebenso von Gott bestätigt erscheint, wie das Priesterthum Aarons für immer in seiner Familie und seinem Stamme durch das Wunder des blühenden Stabes bestätigt wurde? In dieser Weise leitet Clemens durch die Erzählung des

besagten Wunders und seiner Veranlassung (c. 43 vgl. Num. 17) zur Fortsetzung seines Beweises im c. 44 über: „Auch unsere Apostel erkannten durch unsern Herrn Jesum Christum, daß um die Würde des Amtes (ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς) [1]) Streit entstehen würde. Aus diesem Grunde nun stellten sie in ihrer klaren Voraussicht die Vorgenannten (die c. 42 genannten Episkopen und Diakonen) auf, und gaben inzwischen eine weitere Verordnung, daß, wenn sie gestorben wären, andere erprobte Männer ihr Amt übernehmen sollten.“ Der letzte Theil dieser Stelle: *καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν δεδώκασιν, ὅπως, ἐὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν* — ist bei der Beurtheilung der Argumentation des Clemensbriefes und in der Episkopatsfrage vor allem streitig gewesen. Es fragt sich, ob die Apostel oder die vorgenannten Episkopen und Diakonen Subjekt zu *κοιμηθῶσιν* und zu *τὴν λειτουργίαν αὐτῶν* sind. Grammatisch ist beides möglich; es kommt also ganz auf den Zusammenhang an. Demgemäß glauben sich die protestantischen Erklärer fast bis auf den einen Rothe für das Letztere entscheiden zu dürfen. Wir können, obgleich diese Ansicht merkwürdiger Weise auch von manchen katholischen Erklärern der Stelle adoptirt wurde, dem nicht zustimmen, und dies gerade des schon hinlänglich erläuterten Zusammenhanges wegen. Rothe (a. a. O. S. 374) stützte seine Erklärung in erster Linie auf die Deutung des schwierigen *ἐπινομή* = *κληρονομία* oder „testamentarische Verfügung“, da Hesychius *ἐπίνομος* =

1) vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 70 Anm.

κληρονόμος erklärt. Wir sehen von diesem und den zahlreichen anderen, meist viel werthloseren Versuchen, dem schwierigen Wort eine allseitig genügende etymologische Erklärung zu geben, ab. Wir bleiben bei dem Begriff stehen, welchen das Wort sachlich dem Zusammenhang nach unbedingt hat, nämlich den einer weiteren Verordnung (ἐπινομίς) oder vielmehr Anordnung [1]), welche zu der c. 42 berichteten Anordnung der Apostel hinzukommt und die Fortpflanzung des Amtes, zunächst des der c. 42 genannten Episkopen und Diakonen, betrifft. Welches ist nun dem Zusammenhang nach der Inhalt dieser weiteren Verordnung oder, wie wir dem Sinne nach wenigstens sagen müssen, Anordnung der Apostel? Etwa, wie die Gegner wollen, daß das Amt der Episkopen und Diakonen überhaupt fortdauern soll, daß nach dem Tode seiner ersten Träger andere Episkopen und Diakonen ihnen folgen sollen? Allein wenn es sich auch, wie Hilgenfeld (a. a. O. S. 76) richtig bemerkt, damals in Korinth um Bestand oder Aufhebung der kirchlichen Ordnung, nicht blos um eine bischöfliche Vacanz, handelte, so doch immerhin nicht allgemein um die Fortdauer des Amtes, sondern um seine Fortdauer in den rechtmäßigen Trägern gegenüber den Ansprüchen persönlicher Begabung. Handelte es sich ja auch einst zur Zeit des Moses nicht allgemein um die Fortdauer des levitischen Priesterthums, sondern um die exclusive Fortdauer bei einem bestimmten Stamme. Wenigstens legt Clemens in seiner Argumentation von Anfang an den ganzen Nachdruck auf die auktoritative

---

1) In diesem Sinne hat Hilgenfeld z. d. St. ἐπιτροπήν vorgeschlagen. Vgl. Laurent z. d. St.: **Apostolos autem non legem tulisse, sed institutum quoddam creasse dicit Clemens.**

Uebertragung des Amtes durch die Apostel. Beruht nach dem besprochenen umständlichen Eingang des Beweises in c. 42 die Auktorität des Amtes in seinem Ursprung, in seinen ersten Trägern, einzig auf der Auktorität der von Gott und Christus gesandten Apostel, so kann auch in der weiteren Verordnung der Apostel bezüglich der Fortpflanzung des Amtes nur von einer weiteren Uebertragung der apostolisch-göttlichen Befugniß zur rechtmäßigen Uebertragung des kirchlichen Amtes Rede sein, wodurch das Amt auch für alle Folgezeit unantastbar auf apostolisch-göttlicher Auktorität beruht. Man mag darnach das angeblich unwiderlegbare Argument Baur's [1]), welches man immer wieder gegen Rothe's Erklärung der in Rede stehenden Stelle geltend gemacht hat, beurtheilen, daß es sich nämlich nicht um Erhaltung der apostolischen Machtvollkommenheit, sondern um die Erhaltung des Amtes der Episkopen und Diakonen handele. Allerdings handelt es sich, wie Clemens bezeichnend genug sagt, um die Erhaltung des kirchlichen Amtes überhaupt, um die Erhaltung der ἐπισκοπή; aber um die Erhaltung des Amtes als positiv-göttlicher Institution kraft der Anordnungen der von Gott gesandten Apostel. Daher mußte Clemens, soll er anders den begonnenen Beweis zu Ende führen können, wie er dazu nach c. 43 ausschaut, nachweisen, daß die Befugniß der Apostel zur rechtmäßigen Uebertragung des kirchlichen Amtes nach dem Willen Gottes (λειτουργία αὐτῶν) auch nach ihrem Tode (ἐὰν κοιμηθῶσιν) kraft ihrer endgültigen Anordnung in der Kirche fortlebe. Diese apostolische

1) Ursprung des Episkopats S. 53 f. vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 70. Ritschl a. a. O. S. 414 f.

Befugniß ist aber die ausgezeichnetste amtliche Befugniß des Episkopats nach katholischer Lehre. Zwar sagt Clemens nicht ausdrücklich, daß es sich bei der weiteren Anordnung der Apostel um die apostolische Stiftung eines weiteren Amtes handelt; aber wir werden dies schon nach Analogie der ersten Verordnung der Apostel (c. 42) schließen müssen. Es sind dann auch von selbst die Fragen gelöst, wer nach dem Tode der ersten Nachfolger der Apostel das Amt fernerhin übertragen soll, oder wer für die Folge den Nachfolgern der Apostel ihr Amt verleihe. Das Amt überhaupt pflanzt sich durch das Amt fort, mit welchem die Apostel diese Befugniß endgiltig verknüpft haben. Clemens kann daher, nachdem er die apostolische Stiftung eines solchen Amtes namhaft gemacht hat, sofort zur Anwendung seiner Argumentation übergehen.

Könnte noch ein Zweifel darüber bestehen, daß der nächste Zweck des Clemensbriefes der ist, die apostolisch-göttliche Auktorität des kirchlichen Amtes in seinem Ursprung wie in seiner Fortpflanzung zu beweisen, und daß sein Verfasser dadurch von selbst auf den apostolischen Ursprung des Episkopats geführt wurde, so müßte doch schließlich die Anwendung, welche Clemens von seiner ganzen Argumentation von c. 42 an auf die faktischen Verhältnisse in Korinth macht, diesen letzten Zweifel heben. Er fährt nach dem besprochenen streitigen Satz also fort (c. 44): *τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ᾽ ἐκείνων, ἢ μεταξὺ ὑφ᾽ ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν, συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης .... τούτους οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβαλέσθαι τῆς λειτουργίας.* Oder wer sind die hier genannten *ἕτεροι ἐλλόγιμοι ἄνδρες*, welche nach den Aposteln und gleich diesen das Amt übertragen? Ritschl (a. a. O. S. 415) kann sich doch

wenigstens das nicht verbergen, daß es durch die Gegenüberstellung der Apostel und der „anderen hervorragenden Männer“ den Anschein gewinnt, als könnten unter den Letzteren nur eigentliche Nachfolger der Apostel verstanden werden, und als müßte vorher von ihnen die Rede gewesen sein. Er glaubt sie jedoch trotz dieses allerdings sehr deutlichen Anscheins für die Notabeln der Gemeinen halten zu dürfen; aber das *συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης*, worauf er sich desfalls berufen möchte, kann doch immerhin noch eher beweisen, daß die „anderen hervorragenden Männer“ eigentliche Amtsträger sind im Unterschied von der Gesammtheit der Gläubigen, unter deren Zustimmung sie ebenso das Amt übertragen, wie die Apostel die Einzusetzenden vorerst im Geiste erprobten (c. 42). Lipsius[1]) hat gemeint, die *ἕτεροι ἐλλόγιμοι ἄνδρες* seien wie die unmittelbar vorher gengnnten *ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες* aus der Zahl der Presbyter = Episkopen und Diakonen, aber dadurch von diesen verschieden, daß sie noch von den Aposteln selbst nicht erst von deren Nachfolgern eingesetzt wurden. Aber es fragt sich dann doch zunächst, wer diese Nachfolger der Apostel sind, von welchen hier Lipsius ohne weiteres spricht. Als solche erscheinen ja offenbar die *ἕτεροι ἐλλόγιμοι ἄνδρες*, ohne daß Clemens etwas darüber sagt, ob sie Presbyter = Episkopen und Diakonen sind, oder ob sie — namentlich wenn man sie mit Lipsius von den unmittelbar vorher genannten *ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες* unterscheiden will — noch von den Aposteln selbst eingesetzt wurden. Wir erkennen an — was Lipsius bekanntlich neuestens in Abrede stellt —, daß zur Zeit der Abfassung unseres Briefes (nach

---

1) De Clem. Rom. ep. I. ad Cor. p. 22 sq.

c. 44 verglichen mit c. 5) noch manche unmittelbare Apostelschüler lebten, daß also auch im Allgemeinen wohl die gegenwärtigen Amtsträger noch von unmittelbaren Apostelschülern eingesetzt waren. Dennoch hält Clemens seinen Beweis ganz principiell. Er spricht nicht von einem speciellen Auftrag der Apostel zur Fortpflanzung des Amtes, sondern allgemein von einer bezüglichen weiteren Verordnung oder Anordnung derselben vor ihrem Tode, weshalb auch die persönliche Identität der „anderen hervorragenden Männer" und der zuvor genannten „anderen erprobten Männer" nicht gerade in allweg behauptet werden kann. Mit Recht weist Hefele z. d. St., um so mehr da Clemens historisch verfährt, darauf hin, daß unter den „anderen hervorragenden Männern" Männer wie Titus und Timotheus zu verstehen sind, denen nach dem N. T. die hier vorausgesetzte Vollmacht von den Aposteln übertragen wurde. Nur wird durch die auch von Hefele in seiner lateinischen Uebersetzung vertretene principielle Verschiedenheit dieser „anderen hervorragenden Männer" von den „anderen erprobten Männern" der historische Zusammenhang gewaltsam unterbrochen, indem so die ἕτεροι ἐλλόγιμοι ἄνδρες auf einmal ganz zusammenhanglos in den Zusammenhang eintreten, wogegen sich, wie Rothe (a. a. O. S. 381) richtig bemerkt hat, schon sprachlich der Parallelismus der Sätze sträubt [4]. Uebersehen aber hat Rothe, daß speciell durch die Pastoralbriefe auch die weitere Verordnung der Apostel direkt bestätigt wird, da nach ihnen Timotheus in Ephesus und Titus auf Kreta von Paulus gegen Ende seines Lebens mit

1) vgl. c. 44: καὶ μεταξὺ ἐπινομὴν δεδώκασιν .... τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ' ἐκείνων, ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν.

einer ordentlichen bischöflichen Wirksamkeit betraut wurden, wodurch sie über den Presbyter = Episkopen und Diakonen standen mit der besonderen Befugniß, durch Handauflegung das Amt fortzupflanzen [1]).

Der Clemensbrief kennt den eigentlichen Episkopat der Sache nach und bezeugt entschieden dessen apostolischen Ursprung. Mehr können wir nicht erwarten, da es dem Verfasser fern liegt, über die Eintheilung des kirchlichen Amtes direkt sich zu verbreiten. Das Thema seines Briefes ist die Begründung der apostolisch-göttlichen Auktorität des kirchlichen Amtes überhaupt, wie er dies kurz und bündig in dem Wunsche ausspricht, den er c. 54 den Korinthiern insgesammt und besonders den Urhebern des Aufstandes rhetorisch in den Mund legen möchte: *μόνον τὸ ποίμνιον τοῦ Χριστοῦ εἰρηνευέτω μετὰ τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων*. Er nennt zunächst in dem historischen Nachweis des apostolischen Ursprungs des Amtes die Episkopen und Diakonen (c. 42) und handelt dann weiter von dem Amte überhaupt, von der *ἐπισκοπή* (c. 44) [2]) und seiner Fortpflanzung. Daß dabei nur an das Amt der c. 42 genannten Episkopen gedacht werde, und nicht wenigstens zugleich an das der Diakonen, wäre eine ganz willkürliche Annahme, da man dann auch das folgende *προειρημένους* ausschließlich auf die Episkopen beziehen müßte. Allgemein sagt Clemens, daß die von den Aposteln und ihren Nachfolgern Eingesetzten nicht mit Recht willkürlich des Amtes entsetzt werden dürften, und ebenso allgemein, daß die

1) vgl. Döllinger, Christenthum und Kirche 2. A. S. 308 ff.

2) Im weiteren Verlauf von c. 44 braucht Clemens *ἐπισκοπή* ganz allgemein wie *λειτουργία* oder *ἱδρυμένος τόπος*.

Korinthier „Einige“ unrechtmäßig entsetzt hätten. Sollen wir hier immer nur ausschließlich an die Presbyter = Episkopen denken? Aber es ist doch durch nichts angezeigt, daß ihre Auktorität allein angefochten werde, oder auch daß speciell von ihnen Einige unrechtmäßig abgesetzt wurden [1]). Spricht daher Clemens immer nur von den Presbytern, ohne wenigstens die Diakonen besonders zu erwähnen, so führt uns dies mit Bestimmtheit auf die Thatsache, daß er unter den Presbytern die kirchlichen Amtsträger unterschiedlos versteht, die *ἡγούμενοι* (c. 1) oder *προηγούμενοι* (c. 21), die Diakonen eingeschlossen, den eigentlichen Bischof also auch nicht ausgeschlossen [2]). Wenn an den beiden zuletzt genannten Stellen der Verfasser in unmittelbarer Verbindung mit der Ermahnung, die Presbyter zu ehren, von den *νέοι* spricht, so würde es doch an der Stelle c. 1, nach welcher die andere c. 21 zu erklären ist, schon gegen den Satzbau verstoßen, unter den *πρεσβύτεροι* allgemein ältere Leute zu verstehen [3]). Auch stellt

---

1) Wenn Lipsius, De Clem. Rom. ep. I ad Cor. p. 41 meinte, das *προσενεγκόντας τὰ δῶρα* (c. 44) könne nicht zugleich von den Diakonen verstanden werden, so übersieht er, daß auch die Diakonen an der Darbringung der Eucharistie mitbetheiligt sind (s. 40 vgl. 41 und Ign. ad Magn. 2 ad Philad 4), und daß an der angedeuteten Stelle ja nicht von den Diakonen allein Rede ist.

2) Es ist nicht richtig, wenn man behauptet, Clemens brauche die Bezeichnungen *ἐπίσκοπος* und *πρεσβύτερος* noch promiscue. Er nennt die eigentlichen Presbyter *ἐπίσκοποι*, wozu er nach dem N. T. in seinem historischen Nachweis des apostolischen Ursprungs des Amtes (c. 42) berechtigt war. Auch fand er diese Bezeichnung in dem angeführten Schriftwort Js. 60, 17 schon vor. Die Presbyter sind nach ihm die kirchlichen Amtsträger überhaupt.

3) vgl. Weiß (Theol. Lit.-Bl. 1870 Sp. 781): „Wie können *πρεσβύτεροι* im Gegensatz zu *νέοι* die Greise sein, da Clemens sagt:

Clemens, wie Hilgenfeld (a. a. O. S. 75) mit Recht dieser Ansichtentgegenhält, c. 3 die Aufständigen den rechtmäßigen Amtsträgern geradezu als νέοι den πρεσβύτεροι gegenüber. Hilgenfeld (vgl. Lipsius, De C'em. Rom. ep. p. 29 sq.) meint, Clemens hebe aus der Gesammtheit der kirchlichen Vorsteher die Presbyter besonders hervor. Allein auch diese Ansicht läßt sich durch nichts näher begründen; vielmehr zeigen die betreffenden Stellen (c. 1. 21 vgl. 3) offenbar, daß der Verfasser die kirchlichen Vorsteher überhaupt (die ἡγούμενοι oder προηγούμενοι) mit dem besonderen Nebenbegriff der Ehrwürdigkeit Presbyter nennt. An die kirchlichen Vorsteher überhaupt (Bischof, Presbyter und Diakonen) haben wir daher auch zu denken, wenn Clemens am Schluß seines Briefes (c. 57) die Urheber des Aufstandes ermahnt, sich den Presbytern zu unterwerfen. Es ist hier an das Presbyterium von Korinth in dem Sinne zu denken, wie Ignatius (ad Philad. 5) von dem gegenwärtigen Presbyterium der Kirche: Bischof, Presbyter und Diakonen — spricht, und wie Polykarp in der Ueberschrift seines Briefes an die Philipper im Namen des Presbyteriums von Smyrna (die Diakonen eingeschlossen) die Philipper mit den Worten

---

Früher habt ihr Gottes Gebote befolgt dadurch, daß ihr a) den ἡγουμένοις Gehorsam und b) die gebührende τιμή den bei euch befindlichen πρεσβυτέροις erwiesen habt? Die jungen Leute — hier beginnt ein neuer Satz mit selbständigem Verbum — habt ihr angehalten, Maß und Anstand zu beobachten, den Frauen habt ihr aufgetragen, gehorsam zu bleiben. Darnach war der Fehler der Korinthier ein doppelter: a) daß sie die Unterwürfigkeit gegen ihre kirchlichen Obern und b) ihre Auktorität gegen die jüngeren Leute und die Weiber — von welchen also wohl die Unruhen ausgingen — nicht gewahrt". Auf junge Leute als Urheber oder Hauptbetheiligte des Aufstandes weist auch ihre Zeichnung c. 21 hin.

grüßt: *Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι* ...... Daß Clemens den damaligen Bischof von Korinth an keiner Stelle seines Briefes besonders erwähnt, findet seine hinreichende Erklärung darin, daß dazu nirgendwo eine Veranlassung vorliegt. Wie der Verfasser principiell die Auktorität des Amtes vertheidigt, so ermahnt er auch allgemein zur Unterwürfigkeit unter die rechtmäßigen kirchlichen Amtsträger [1]). Auf einzelne Anordnungen zur Beilegung der korinthischen Wirren geht er nicht ein. Es bedarf daher der auch noch von Döllinger (a. a. O. S. 314) gemachten Vermuthung nicht, daß der Bischof von Korinth damals gerade gestorben sei, und in Folge dessen oder gar speciell um die Wiederbesetzung des bischöflichen Amtes die Streitigkeiten entstanden seien. In diesem Falle hätte Clemens erst recht nicht zwar vom damaligen Bischof von Korinth, aber vom Bischofsamte in Korinth und von seiner Wiederbesetzung im Einzelnen sprechen müssen [2]).

1) Es besteht in dieser Hinsicht ein großer Unterschied zwischen dem Clemensbrief und den ignatianischen Briefen. Der officielle Clemensbrief, der grundsätzlichen Begründung der apostolisch-göttlichen Auktorität des kirchlichen Amtes gewidmet, macht den Episkopat nur der Sache nach geltend, und der Verfasser spricht, wie er einer principiellen Bekämpfung des kirchlichen Amtes in seiner rechtmäßigen Fortpflanzung und seinen rechtmäßigen Trägern gegenübersteht, auch nur allgemein von den kirchlichen Vorstehern oder den Presbytern. Die ignatianischen Briefe dagegen bewegen sich, ihrem Charakter als Gelegenheitsschriften entsprechend, immer wieder um die Ermahnung, dem Einen *ἐπίσκοπος* sich fest anzuschließen, um durch ihn, den Mittelpunct der kirchlichen Einheit, mit der rechtgläubigen Kirche verbunden und vor der immer mehr um sich greifenden Häresie bewahrt zu bleiben.

1) Auch beim Briefe des Polykarp an die Philipper bedarf es der Vermuthung einer augenblicklichen Sedisvacanz nicht, um der Behauptung entgegenzutreten, daß zur Zeit seiner Abfassung in

3. Der Episkopat des Clemens.

Wir glauben hinlänglich nachgewiesen zu haben, daß Hegesipp und Irenäus nicht, wie Lipsius meint, die Anschauungen ihrer Zeit in eine frühere getragen haben, wenn sie den Clemens als Bischof betrachten. Nicht einmal das schließt der Clemensbrief an sich aus, daß zur Zeit seiner Abfassung auch in Rom und Korinth die Benennung ἐπίσκοπος schon ausschließlich dem eigentlichen Bischof zukam. Wir wollen nicht behaupten, daß damals auch im Abendland schon die strenge Scheidung des ἐπίσκοπος von den πρεσβύτεροι dem Namen nach üblich war, wie wir dies aus den ignatianischen Briefen in Bezug auf Syrien und Kleinasien erfahren, nur der Clemensbrief schließt dies seiner eigenthümlichen Anlage nach nicht aus.

Hegesipp und Irenäus haben sich aber deshalb für Clemens und seinen Brief an die Korinthier besonders interessirt, weil derselbe ein officielles Schreiben der römischen Kirche und ihres Bischofs ist, für deren Primat der

---

Philippi kein Bischof gewesen sei, wie noch Zahn (Ignatius von Antiochien S. 217) behauptet. Daß Polykarpus blos die Presbyter und Diakonen (c. 4), nicht auch speciell den Bischof, ermahnt, ist leicht verständlich, wenn man nur beachtet, daß eben durch den Bischof der Brief den Philippern übermittelt wurde, ohne daß er jedoch wie der Brief des Ignatius an Polykarp speciell an den Bischof gerichtet war. Daß aber Polykarp namentlich die jüngeren Leute ermahnt, den Presbytern und Diakonen wie Gott und Christus zu gehorchen (c. 5), rührt wohl daher, daß das Ansehen jener durch die Veruntreuungen des Presbyters Valens (c. 11 vgl. 4) besonders erschüttert schien, das Ansehen dieser aber namentlich bei jüngeren Leuten leichter außer Acht gelassen wurde. Legt ja auch Ignatius besonderen Nachdruck auf das Ansehen der Diakonen (ad Magn. 2. ad Trall. 2 f.

Brief ein hervorragendes faktisches Zeugniß ist. Man hat in dieser Hinsicht seit jeher darauf hingewiesen, daß die Korinthier sich in ihrer Angelegenheit gerade nach Rom wandten, und zwar zur Zeit, wo in Kleinasien noch der Apostel Johannes lebte. Nur verstärkt wird das in dieser Thatsache gesuchte Argument für den Primat der römischen Kirche und ihres Bischofs dadurch, daß nach dem Eingang des Briefes (c. 1 vgl. 47) die römische Kirche sich vielmehr aus eigenem Antrieb der korinthischen Angelegenheiten annahm und dies geradezu für ihre Pflicht ansah [1]). Nur durch die domitianische Verfolgung wurde sie leider verhindert, die noch immer fortdauernden Wirren (c. 46), welche immer Aergerniß verursachten (c. 47), gleich im Anfang durch ihren Einfluß zu ersticken. Man reicht daher hier nicht mit der Erklärung aus, daß die römische Kirche der politischen Stellung Roms diesen ihren Einfluß verdanke. Warum sollte sie dann in eigener Bedrängniß, unter politischem Druck, es für eine dringende Pflicht gehalten haben, so bald als möglich fremde Angelegenheiten zu schlichten? Diese Thatsache findet nur in der anderen durch den Clemensbrief (c. 5 f.) [2]) bezeugten Thatsache

---

1) vgl. c. 1: *βράδιον νομίζομεν ἐπιστροφὴν πεποιηκέναι περὶ τῶν ἐπιζητουμένων παρ' ὑμῖν* (nicht *περὶ τῶν ἐξητουμένων ὑφ' ὑμῶν*) *πραγμάτων*. Weiß a. a. O. Sp. 781 übersetzt: auf die bei euch herrschenden Streitigkeiten.

2) Ueber die bezügliche Beweiskraft dieser Stelle bemerkt Hilgenfeld (Zeitschr. f. w. Theol. 1872 S. 354) mit Mangold (Römerbrief S. 156) gegen Baur und Lipsius: „Clemens hat ja ausdrücklich angegeben, daß er Beispiele von solchen anführen will, die um Eifers und Neides willen bis zum Tode kommen; in Verbindung mit *ἕως θανάτου ἦλθον* (vollends *ἔπαθον*) kann *μαρτυρήσας* nichts anderes als den Martertod bezeichnen .... Wo nun Petrus den Martertod erlitten hat, ist nicht ausdrücklich gesagt; aber was

ihre Erklärung, daß Petrus und Paulus durch ihren Martertod in Rom der römischen Kirche und ihrem Bischof bleibend ihren Vorang hinterließen. Allerdings entsprach faktisch dieser kirchliche Vorrang Roms seiner politischen Machtstellung, wie schon Ignatius von Antiochien, welcher auch die Beziehung der Apostel Petrus und Paulus zur römischen Kirche kennt (vgl. ad Rom. 4) in der Ueberschrift seines Römerbriefes nachdrücklich betont: *ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων* d. h. welche auch den Vorsitz führt an dem Orte des Gebietes der Römer, welche ist die Weltkirche in der Welthauptstadt [1]). Sie führt den Vorsitz der Liebe, wie Ignatius in der Ueberschrift desselben Briefes hervorhebt: *καὶ προκαθημένη τῆς ἀγάπης* d. h. sie steht amtlich (vgl. ad Magn. 6) der Liebe vor, welche alle Kirchen in ihrem Wohl und Wehe untereinander verbinden soll. Bittet daher Ignatius in seinen übrigen Briefen, daß die einzelnen Kirchen für die verwaiste und verfolgte Kirche in Antiochien beten und dieselbe nach Aufhörung der Verfolgung durch Gesandte beglückwünschen sollen, so sagt er von der römischen Kirche, daß ihre Liebe nun die verwaiste Kirche von Antiochien an Stelle ihres zum Martertod nach Rom abgeführten Bischofs regieren werde: *μόνος αὐτὴν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐπισκοπήσει, καὶ ἡ ὑμῶν ἀγάπη* (ad Rom. 9). Es kann demnach bei dem *προκαθημένη τῆς ἀγάπης* nicht ausschließlich an den schon von Dionysius von Korinth (bei Eus. h. e. 4, 23) gerühmten Wohlthätigkeitssinn der römischen Kirche gedacht werden, vielmehr

---

liegt näher, als an Rom zu denken, wo Paulus jedenfalls Märtyrer geworden ist, und wohin uns die gleich folgenden Beispiele christlicher Märtyrer in der Neronischen Christenverfolgung führen?"

1) vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 196 Anm.

ist vor allem der Clemensbrief ein Ausfluß ihrer oberbischöflichen Stellung über alle Kirchen, kraft welcher sie der Liebe vorsteht [1]). Daher erklärt es sich, daß Clemens so zu den Korinthiern spricht, als wäre er ihr eigener Bischof (c. 39. 56) [2]). Daher erklärt sich ferner die allgemeine lehrhafte Haltung des ganzen Briefes und besonders die principielle Haltung der eigentlichen Argumentation desselben [3]). Es fehlt beim Clemensbrief ganz die individuelle Veranlassung, wie wir sie bei den Briefen des Ignatius und Polykarpus so deutlich noch durchschauen; gab hier der berühmte Name der Verfasser den Briefen Dasein und Bedeutung, so verdankt der Name des Clemens seinen Ruhm einzig dem Briefe, welcher ein so hervorragendes Zeugniß für den Primat der römischen Kirche und ihres damaligen Bischofs Clemens ist. Daß man diese Bedeutung des Clemensbriefes von Anfang an erkannt und gewürdigt hat, dafür ist die Stelle Vis. II, 4 im Hirt des Hermas vor allem ein unwiderlegliches Zeugniß; eine Stelle, welche, wie sie eine der klarsten in diesem dunkeln Buche ist, so auch besonders geeignet erscheint, Licht über dasselbe zu verbreiten.

Hermas kennt die beiden Aemter der Episkopen und Diakonen (Sim. IX, 26. 27 vgl. Vis. III, 5), welche Clemens, dessen Zeitgenosse er sein will, in seinem Briefe an die Korinthier (c. 42) nennt. Sonst spricht er all-

1) vgl. Ign. ad Rom. 3: ἄλλους ἐδιδάξατε.

2) vgl. Hilgenfeld Prolegg. p. XXXI und XXXV.

3) vgl. Hagemann, Die Römische Kirche S. 685. „Was kirchliche Ordnung und Regel sei, ist hier in einer Art und Weise ausgesprochen, welche kaum etwas von der gesetzlichen Form vermissen läßt".

gemein von den *προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας* Vis. II, 2; III, 9) oder den *πρεσβύτεροι οἱ προϊστάμενοι τῆς ἐκκλησίας* (Vis. II, 4 vgl. 3). Wir geben gern zu, daß an diesen Stellen im Allgemeinen eben die Presbyter = Episkopen gemeint sind, obgleich nicht übersehen werden darf, daß nach Vis. II, 4 Hermas den Presbyter = Episkopen und Diakonen der römischen Kirche seine Offenbarung verkünden soll, wie dies wohl durch die Bemerkung bezüglich der Grapte hier außer Zweifel gestellt wird. Daß aber unter den Presbyter = Episkopen der römischen Kirche, welche Hermas zunächst im Auge hat, Clemens die Stelle des Bischofs einnahm, bezeugt die Stelle Vis. II, 4 bestimmt. Dies geht schon daraus hervor, daß es ihm obliegt, den Verkehr mit den auswärtigen Städten zu führen. Es sind aber keine beliebigen Städte, an welche hier zu denken ist, sondern, da Hermas an dieser Stelle den Brief des Clemens an die Korinthier im Auge hat, so ist an die Hauptkirchen der Christenheit, wie deren Korinth eine ist, zu denken. Beachtet man nun, daß Hermas seine von „der Kirche" empfangene Offenbarung für die ganze Kirche bestimmt wissen will, so können wir in dem auf Clemens bezüglichen *ἐκείνῳ γὰρ ἐπιγέγραπται* nur einen prägnanten Hinweis auf die oberbischöfliche Stellung des Bischofs der römischen Kirche auf Grund des Clemensbriefes erkennen. Diese Auffassung der besprochenen Stelle gibt auch die beste Aufklärung der wiederholt im Hirt des Hermas berührten Streitigkeiten der Presbyter um die erste Kathedra (Vis. III, 9) oder *περὶ πρωτειῶν καὶ περὶ δόξης τινός* (Sim. VIII, 7). Man spricht hier immer von einer Bekämpfung des entstehenden Episkopats seitens des Hermas; aber in diesem Falle würde er sich doch nicht gegen die Presbyter in der

Mehrheit, sondern in der Art, wie er Mand. XI gegen den gnostischen Propheten auf der ersten Kathedra polemisirt [1]), gegen den Einen wenden, welcher den Bischof zu spielen sucht. Wir glauben, die gedachten Anspielungen sind gegen die Mitglieder des römischen Clerus gerichtet, welche den aufkeimenden montanistischen Ideen, denen Hermas bei aller Gespanntheit seiner eschatologischen Erwartungen doch principiell überall entgegentritt [2]), günstiger waren, als es sich mit den Grundsätzen des römischen Bischofs vertrug. Es sind gläubige und gute Männer, welche aber in ihrem Eifer zu weit gehen und dadurch der Ehrsucht, des Strebens nach dem Primat, verdächtig erscheinen. Daher sollen sie, anstatt übermäßige sittliche Forderungen zu stellen, sich selbst zunächst von diesem Streben nach Einfluß reinigen und Frieden untereinander halten. Nur in Einigkeit untereinander (und mit dem ersten Bischof) werden ihre Reformversuche heilbringend sein, sonst statt Heilmittel Gift. Der Verfasser steht dem römischen Bischof nahe, wenn auch seine vor allem auf die Presbyter der römischen Kirche berechnete Schrift, welcher er durch den Namen des Clemens officiellen Charakter vindiciren will, nur eine Privatarbeit ist. Vielleicht gewinnt von dieser Seite her auch die bekannte Nachricht des muratorischen Fragments, wonach Hermas, der Bruder des römischen Bischofs Pius, der Verfasser des Hirten ist, nicht wenig an Glaubwürdigkeit. Der Name

1) vgl. Lipsius, „der Hirt des Hermas und der Montanismus in Rom" in Zeitschr. f. w. Theol. 1865 und 1866.

2) vgl. Lipsius in Zeitschr. f. w. Theol. 1866. S. 71 ff. An den Bischof kann Mand. XI schon deshalb nicht gedacht werden, weil doch von ihm nicht gesagt werden könnte, daß er sich geflissentlich aus den Gemeindeversammlungen zurückzieht.

des wirklichen Verfassers war ja, wenn er auch nicht etwa der apostolische Hermas (vgl. Röm. 16, 14) sein will, schon durch die Zurückdatirung seiner Schrift in die Zeit des Clemens hinlänglich verdeckt.

Wenn aber schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts der Clemensbrief, wie der Hirt des Hermas beweist, als ein so hervorragendes Zeugniß für den Primat der römischen Kirche und ihres Bischofs angesehen wurde, so war auch der römische Bischof Clemens die geeignetste Person, um in der pseudoclementinischen Literatur der Tendenz zu dienen, den von Petrus durch das ursprüngliche Kerygma Petri auf Jakobus übertragenen Primat von Rom nach Antiochien zu verpflanzen. Man hat so viel, und zwar meist auf ganz untergeordnete Gründe hin, für und wider gestritten, ob der pseudoclementinische Brief des Clemens an Jakobus ursprünglich zu den Homilien oder zu den Rekognitionen gehört habe. Man hätte zunächst die tiefe Kluft in Betracht ziehen sollen, wodurch der Brief des Clemens an Jakobus sachlich von der Erzählung der Homilien und Rekognitionen geschieden ist. Trägt der Clemens der Homilien und Rekognitionen ganz den Charakter des bekannten Consulars Titus Flavius Clemens an sich, so erscheint Clemens in dem pseudoclementinischen Briefe an Jakobus plötzlich als Bischof von Rom. Zwar mußte Clemens nach der Rolle, welche er als Hauptschüler und nächster Begleiter des Petrus in den Homilien und Rekognitionen spielt, schließlich der endgültige Nachfolger des Petrus als Bischof werden; aber an Rom sollte man dabei am allerwenigsten denken. Ist doch der jähe und unvermittelte Uebergang aus dem Orient in den Occident, von Antiochien nach Rom, wie er durch die Voranstellung des Briefes des Clemens an

Jakobus vor die Homilien oder Rekognitionen vollzogen wurde, in der Fortführung der Erzählung dieser nach jenem Briefe in der pseudoclementinischen Epitome (c. 144) noch deutlich erkennbar. Hier durchwandert Petrus mit Clemens einfach Städte und Gegenden, um wie durch einen Federstrich von Antiochien nach Rom versetzt zu werden. Auch nachdem die Eltern des Clemens auf Befehl des Kaisers ganz angemessen durch die Epitome (c. 143) nach Rom zurückgebracht sind, verrathen Petrus und Clemens zunächst noch gar keine Neigung dazu, wenn auch sofort nach demselben c. 144 die Romreise derselben ganz unvermittelt sich vollzieht. Sollen wir darnach etwa, wie die Tübinger Schule faktisch von dieser Annahme ausgegangen ist, annehmen, daß durch den Brief des Clemens an Jakobus der Consular J. Flavius Clemens tendenziös zum Bischof von Rom erhoben werden soll? Aber ist es schon gar nicht wahrscheinlich, daß der Consular, der sich wohl recht gut zur Ausschmückung des wahren Apostelschülers Clemens verwerthen ließ, der ursprüngliche Held der Pseudoclementinen sei, so ist weiter bei jener Annahme nicht zu begreifen, warum die eigentliche Erzählung der Homilien oder Rekognitionen nicht bis Rom fortgesetzt wurde, sondern dies durch die lose Verbindung des vorangestellten Briefes geschieht. Wohl aber begreifen wir diese Thatsache und die große Kluft, welche zwischen diesem Briefe und der eigentlichen Erzählung besteht, wenn wir beachten, daß der Brief des Clemens an Jakobus nach der Ueberschrift desselben ebenso wie der dem ursprünglichen Kerygma Petri 'vorangestellte Brief des Petrus an Jakobus der Tendenz dienen soll, den Primat des Petrus auf Jakobus (τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπῳ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας und τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπων ἐπισκόπῳ) und speciell

durch die clementinische Ueberarbeitung des Kerygma Petri von Rom nach Antiochien, der Erbin des Episkopats des Jakobus zu Jerusalem, zu übertragen. Wird ja auch in dem Brief des Clemens an Jakobus (c. 1) so recht nebenher bemerkt', daß Petrus, der nach den Pseudoclementinen ganz dem Orient angehört, bis hier nach Rom gekommen ist. Man wird nun freilich die früheren Andeutungen auf Rom, wie sie namentlich in den drei ersten Büchern der Recognitionen sich finden, betonen; allein auch da bleibt es eben bei Andeutungen auf Rom, wohin Petrus wohl kommen soll, ohne jemals dahin zu gelangen. Während nach der uns vorliegenden clementinischen Bearbeitung des Kerygma Petri allerdings schon gleich bei der Ankunft des Clemens von Rom in Cäsarea bei Petrus von Rom als letztem Reiseziel Rede ist (Rec. I, 13 vgl. Hom. I, 16), scheint ursprünglich, wenn anders aus den drei ersten Büchern der Recognitionen nach der nunmehr allgemeinen Annahme das ursprüngliche Kerygma Petri am besten zu erkennen ist, erst von dem Punkte an von Rom als Reiseziel die Rede gewesen zu sein, wo der Magier Simon als Repräsentant des Gnosticismus an die Stelle des Paulus als inimicus homo tritt (Rec. I, 74) [1]). Gerade diesen Simon-Paulus nun will die Erzählung der Recognitionen durchaus nach nach Rom bringen (Rec. III, 63. 64.). Wenn Simon, der gleich Paulus den Heiden und der Stadt der Heiden angehört, doch nicht dahin gelangen kann, so rührt das nur daher, weil Petrus, der dem auserwählten Volke, den Judenchristen, zunächst predigen muß (Rec. III, 65 vgl. 69. 74)

---

1) vgl. Hilgenfeld in Zeitschr. f. w. Theol. 1868 S. 380: „Rom als Reiseziel gehört lediglich den Auftritten in Cäsarea an".

ihm dahin nicht folgen kann. Wir wollen hier nicht untersuchen, ob das ursprüngliche Kerygma Petri diesen zur Bekämpfung des Paulus nach Rom geführt hat. Eine Tendenz hat in dieser Hinsicht sicherlich nicht, wie besonders Baur und Lipsius behauptet haben, obgewaltet, da nach dem Briefe des Petrus an Jakobus auch dem ursprünglichen Kerygma Petri schon die Tendenz zu Grunde lag, den Primat des Petrus auf Jakobus zu übertragen. Nach der pseudoclementinischen Literatur gehört Paulus nach Rom und wird Simon Magus durch diesen dahin versetzt; Petrus aber gehört nach Jerusalem und Antiochien, wo seine Kathedra steht (Rec. X, 71 vgl. 68 und IV, 15). Darin findet es auch seine Erklärung, daß der Brief des Clemens an Jakobus (c. 19) den Tod des Petrus zu berichten verspricht, während die Homilien und Rekognitionen die Erzählung gar nicht bis zum Tod des Petrus fortführen. Freilich sollte der Tod des Petrus in Rom der Wahrheit gemäß nicht berichtet werden; daher wird möglichst darüber geschwiegen. Diese wenigen Andeutungen mögen zeigen, daß in der pseudoclementinischen Literatur zwar der Versuch gemacht worden ist, die Person und den Primat des Clemens von Rom als Nachfolgers des Petrus möglichst zu verdunkeln, daß diese Literatur aber dennoch wider Willen Zeugniß für den berühmten Clemens von Rom geben muß.

4.

Mittheilungen über und aus acht syrischen Reden des hl. Jakob von Sarug Bischofs von Batnä in Mesopotamien über das Leiden Christi oder seine Kreuzigung.

Von P. Pius Zingerle.

Jakob von Sarug ist bekanntlich der bedeutendste und angesehenste syrische Kirchenvater nach Ephräm. Mehreres hier über ihn und seine zahlreichen Schriften zu bemerken, scheint mir überflüssig, da die Freunde der syr. Literatur ohne Zweifel die fleißige und sehr belehrende Schrift von Joh. B. Abbeloos „de Vita et Scriptis S. Jacobi Batnarum Sarug: in Mesopotamia Episcopi dissertatio etc.“ kennen, und auch im Conspectus Rei Syrorum Literariae von Dr. Gustav Bickell über ihn und seine Schriften Aufklärung finden. Erwähnung verdient ferner auch die Abhandlung: „*Saint Jacques de Sarug par Thomas Jos. Lamy*, Extrait de la Revue catholique. *Louvain*“. Erwähnt werden mag in Bezug auf die Lehre des großen Mannes, daß er eine Weile im Verdachte des Monophysitismus war, wovon er aber von mehreren Gelehrten ganz gereinigt und seine Orthodoxie anerkannt und vertheidigt wurde.

Nach dieser Vorbemerkung glaube ich nun füglich an die Mittheilungen aus den und über die 8 Reden gehen zu dürfen. Sieben derselben schrieb ich aus dem sehr großen Vaticanischen Codex. 117 ab; die 8te entnahm ich einem syr. Codex des Museum Borgianum in der Propaganda. Dieselbe handelt aber nicht vom Leiden Christi, sondern ist eine Vertheidigung seiner gottmenschlichen Person gegen die Juden und Gnostiker. Sie findet sich auch im Cod. Vatican. 113. Die Reden sind übrigens im zwölfsylbigen Metrum verfaßt, das bekanntlich sein Lieblingsmetrum war.

In der 1. Rede wird Christus mit Bezug auf I. Mos. 49, 9 als „der junge Löwe von Juda" in seiner Geduld und Sanftmuth bei allen Unbilden dargestellt, seine Gottheit verbergend, die Menschheit allen Leiden preisgebend. Nachweis, wie die Weissagungen der Propheten und die Vorbilder des Alt. B. an ihm in Erfüllung gingen. Aufruf an die Propheten zu kommen und zu schauen, wie es geschah; z. B. „Komm', Jesais und sieh das Lamm der Gottheit, wie es geopfert ist, gemordet, an's Kreuz gehängt und mit seinem Blute befleckt! Zacharias, blick' empor und schau in seinen Händen Zachar. XIII, 6) die Wundenmale alle! David, sein Vater, komm' und betrachte ihn auf Golgatha, wie sie seine Füße durchbohrten und ihm Essig gaben u. s. w. Eine wahrhaft dichterische Wendung dieser Aufruf an David und die Propheten. Nach Darstellung der Leiden des Erlösers wird die Trauer der ganzen Schöpfung darüber geschildert, wieder auf lebendige Weise: „die Schöpfung ward verwirrt über des Sohnes Tod, erbebte, entsetzte sich, der Böse heulte auf, die Hölle ward erschüttert, der Tod vernichtet. Die Leuchten wurden verfinstert, verbargen ihre Strahlen, geriethen in Bestürzung u. s. w." — Erscheinungen

und Wunder bei und nach dem Tode Jesu, seine Hinabfahrt in die Unterwelt, Eindruck derselben auf die Geister der Hingeschiedenen. Die Rede bewegt sich dann weiter in Gegensätzen zwischen der göttlichen und menschlichen Natur des Heilandes, z. B. „Nackt gelassen ward, der die Lilien kleidet; Essig trank, der mit seinen Fluten reichlich den Erdkreis tränkt. Geöffnet ist die Seite dessen, der dem Moses das Meer eröffnete, und eine Dornenkrone umringt Jenen, welcher der Sonne das Licht bereitete u. s. f." Diese Antithesen ziehen sich die ganze übrige Rede hindurch, durchaus orthodox die göttliche und menschliche Natur des Heilandes in seinem Leiden festhaltend. So weit über den Inhalt und Charakter der ersten dieser acht Reden. Sie enthält 163 zwölfsylbige Verse.

In der 2ten Rede wird Christus als der gute Hirt eingeführt und der Verfasser richtet im Eingange folgende Bitte an ihn: „O Hirt, der sich selbst zum Tode für die Schafe hingab, möge durch das Leiden deines Todes mein Geist erglühen, dir lobsingen! Christus, höchster der Hirten, der zum Opfer ward, möge durch deine lebenvolle Ermordung meine Zunge bereichert werden, zu verherrlichen!" Der Redner bittet dann den Herrn, von seiner Herde alle Grübeleien und Streitigkeiten fern zu halten und die Kirche im Frieden zu bewahren. Hierauf wendet er sich an dieselbe selbst und ermahnt sie, in Forschungen sich nicht einzulassen. — Flucht der Jünger, Verrätherei des Judas aus Habsucht, Gefangennehmung Jesu, seine freiwillige Hingabe zum Leiden. Ueber die Furcht der Jünger sagt er: „Es drängte sie die Furcht vor dem Tode und die Liebe zu Jesus. So standen sie zwischen Schrecken in tiefem Leidwesen. Die Liebe zum Sohne Gottes hielt sie fest, ihn nicht zu verlassen; dagegen

trieb sie die Todesfurcht an, sich zu entfernen". Dieser Gedanke wird weitläufig ausgeführt, und so kann man die Darstellung dieser Scene als den Hauptstoff der 2ten Rede ansehen. Der Glaube wird redend eingeführt, wie er den Aposteln zu fliehen räth: „Entfernt euch, laßt ihn allein den Weg zum Tode wandeln! Er will nicht in eurer Begleitung dem Mord entgegengehen; und zürnt nicht, wenn ihr vor den Kreuzigern flieht. Er verlangt nicht euren Beistand, daß ihr mit ihm sterbet. Wenn er aber auferstanden ist, dann macht euch aufs Leiden gefaßt u. s. w.!" In diesem Tode zieht sich die Rede des Glaubens weiter fort. Christus allein erlöst die Welt durch seinen Tod und sein Blut. Er ist der Hirt, welcher für seine Schafe das Leben hingibt; durch ihn wird das Menschengeschlecht aus dem Staub erweckt. Nach dieser langen Rede des Glaubens werden die Zuhörer ermahnt, die Apostel nicht zu tadeln, daß sie geflohen. Ja, der Prophet Zacharias wird in begeisterter Rede wieder eingeführt, wie er die Apostel ermahnt, sich zu entfernen, indem er rief: „Schlage den Hirten und die Schafe werden sich zerstreuen;" (Zachar. XIII, 7). Die Zuhörer werden dann zu fortgesetzter Aufmerksamkeit aufgefordert. Alles Irdische vergessend sollen sie nur an Jesu Leiden denken, wodurch Tod und Hölle besiegt wurden. Der Tod war von nun an nicht mehr zu fürchten, und so gingen sie ihm freudig entgegen. Legende, daß der hl. Petrus abwärts gekehrt gekreuzigt worden sei. Schluß mit Wiederholung des Gedankens. Die Apostel seien ihrer Flucht wegen zu entschuldigen; die Welt zu erlösen sei nur das Werk Christi gewesen.

Die dritte Rede leidet an ungebührlicher Länge und Weitschweifigkeit. Sie handelt von der Verläugnnng und

Buße des hl. Petrus, und kann daher mit der 14ten Ermahnung Ephräms zur Buße zusammengestellt werden, worin ebenfalls der büßende Apostel dargestellt wird, wie die Buße ihn ergriff, tröstete und er seiner Reue Ausdruck verlieh. Der Inhalt des breiten Geredes läßt sich in folgende Punkte zerlegen: 1. Bitte um die Gnade, würdig über den Gegenstand zu sprechen, was nur im Geiste der Liebe geschehen könne; 2. von der Liebe Gottes, daß er seinen Sohn für uns hingegeben. Mit Liebe soll auch der Mensch ihm nahen; 3. Jesus litt aus Liebe zu den Menschen. Erst mit Punkt 4 beginnt die Betrachtung über die Verläugnung Petri, im Vergleiche zur Liebe des Herrn; 5. Christus litt allein und verlassen; des Apostels Furcht und inneres Leiden; 6. Anlaß zur Verläugnung, Darstellung der Begebenheit; Verblendung des Apostels; 7. Versuch, ihn einiger Maßen zu entschuldigen, Fortsetzung der Geschichte, Widerspruch im Betragen des Apostelfürsten; 8. Wiederholt von der großen Liebe des Heilands und von der Furcht Petri schon von der Ferne; 9. Bekehrung des Apostels durch den Blick Jesu; sein Schmerz über das Verläugnen des Herrn; Deutung des beredten Blickes Christi; 10. Die Verläugnung war nicht vorherbestimmt, sondern freie That; über das Weinen des Petrus. 11. Monolog; Selbstanklage des Apostels. Reuige Apostrophe an andere Apostel zur Theilnahme; 12. Unentschlossenheit des hl. Petrus. Er wird durch die Gnade getröstet und zur Buße ermahnt; 13. Gebet des Apostels um Versöhnung; 14. Petrus ein Vorbild wahrer Büßer; 15. Aufmunterung, seinem Beispiele zu folgen. Vorzüge des hl. Petrus; 16. Lob der Buße; 17. Wiederholung des Charakters des Apostels; 18. endlich eine Ermahnung an die Zuhörer, ihm nachzufolgen. —

Nach dieser genauen Inhaltsangabe genügt es wohl, als Probe nur Eine Stelle mitzutheilen. Dazu mag die Stelle Nr. 9 über die Bedeutung des beredten Blickes Christi auf Petrus hinreichen. Sie lautet: Nachdem er aber die Verläugnung vollbracht hatte, blickte der Herr ihn an. Da kam er zur Besinnung, und sein Herz entsetzte sich über seinen Frevel. Der Hahn krähte und Simon erinnerte sich an das Wort des Sohnes [1]). Da ergriff ihn Schmerz über das, was er besinnungslos gethan. Er warf einen Blick auf sich, wie er von der Höhe der Apostelwürde herabgestrauchelt und in die tiefe Grube der Lüge gefallen sei. Er verachtete nun sich selbst, weil er anstatt wie ein Jünger Liebe zu beweisen zum schändlichen Stande der Verläugnung sich erniedrigt hatte. Die Ueberlegung trat ein und saß zu Gericht über ihn, und von seinen eigenen Gedanken ward er wie mit Stöcken geschlagen. Er schämte sich vor sich selbst und brauchte keine andere Zurechtweisung mehr. Von sich selbst fühlte er sich gerichtet. Unser Herr blickte auf ihn und richtete weise schweigend ihn ohne ein Wort. Der Blick des Herrn war voll Sinn und Wahrheit und zeigte still wie durch Worte dem Haupte der Jünger seine Strafwürdigkeit. Er blickte auf Simon und sprach gleichsam zu ihm: Warum, o Simon, verläugnest du mich zur Zeit des Leidens? O Freund, wo ist wohl die deiner Apostelwürde geziemende Liebe? u. s. w.

Den Stoff der 4ten Rede bildet der Nachweis, wie an der Person Jesu die Weissagungen des Alten Bundes in Erfüllung gingen. Sie läßt sich in folgende zehn Punkte zerlegen:

---

1) Matth. XXVI, 34. Wahrlich ich sage dir: In dieser Nacht wirst du, ehe der Hahn kräht, mich dreimal verläugnen.

1. Ausdruck des Schmerzgefühls der Kirche, deren Repräsentanten die Apostel sind, bei dem Leiden des Erlösers.

2. Sie beruft die Propheten des Alten Bundes um Belehrung über ihre Weissagungen vom Messias.

3. Die Propheten treten auf und zwar zuerst

4. Zacharias und David, ihre prophetischen Stellen anführend, die dann vor den Augen der Kirche in Erfüllung gehen;

5. wird Jesaias als Führer der Kirche aufgeführt. Stellen aus ihm.

6. Die Kirche wendet sich an David, sie nach Golgatha zu führen, um die Erfüllung seiner Weissagungen über Jesu Leiden und Tod zu sehen.

7. Davids Erwiderung.

8. Ermahnung an die Zuhörer.

9. Christi Leiden auf Golgatha nach Davids Worten. Die Kirche ruft wieder den Prophet Zacharias herbei, über die Wunden Jesu belehrt zu werden.

10. Erfüllung der Weissagungen beim Tode des Erlösers.

So hat die ganze Rede lebendige dramatische Haltung. Es lohnt sich der Mühe, Einiges daraus mitzutheilen. „Betroffen über das Leiden des Herrn war die Kirche nahe daran, zu zweifeln, ob er wohl ihr wahrer Verlobter sei. Sie berief daher die Propheten, um von ihnen über den Erlöser belehrt zu werden, wie sie nämlich in ihren Offenbarungen seine Ankunft verkündeten. „Kommt, erklärt mir, o Verkünder der verborgenen Dinge, ob ihr geschrieben habt, daß der Bräutigam sterben werde, wenn er mich erlöst. Oeffnet eure Schatzkammern und bringt die Schätze eurer Erklärungen hervor und berichtet mir, was ihr über ihn

ausgesagt habt! Thut eure Bücher auf, damit ich die in euren Worten liegende Wahrheit sehe, bei den Verirrungen nicht irre und die Wahrheit nicht verliere! Mit Mühe bin ich dem Irrthum der todten Götzenbilder entgangen [1]. Kommt, gebt mir Anweisung, daß ich nun, da ich (vom Irrthume) zurückgekehrt bin, nicht mehr auch verirre!" u. s. w. Dann werden die Propheten aufgeführt, wie sie der Kirche ihre Weissagungen anführen, z. B. Zacharias die Vorhersagung Kap. XIII, 7 von Zerstreuung der Schafe, wenn der Hirt geschlagen sein wird; David Ps. XL, 10: „Selbst der Mann meiner Freundschaft, auf den ich vertraute, der mein Brot aß, erhebt wider mich die Ferse," u. s. w. Hierauf wird die Prophetie des Jesaias Kap. LIII, 7 u. s. f. angeführt. So zieht sich die Rede noch mehrere Blätter hindurch mit Aufzählung von Weissagungen über das Leiden Jesu fort. —

Vorbemerkung zur V. Rede.

Im Vaticancodex 117 steht über diese Rede die Randbemerkung, daß sie von einem gewißen Georgius Bischof in Arabien, im Versmaße des hl. Jacobs verfaßt sei. Assemani sagt aber im Kataloge der syrischen Handschriften, sie werde in allen Codices und in den Brevieren dem hl. Jakob zugeschrieben.

Die 5te Rede handelt von dem begnadigten Räuber am Kreuze und seinem Gange zum Paradiese, auch wieder mit lebhafter Darstellung mancher Scene. Die Hauptpunkte sind folgende:

---

1) Es hat den Heidenchristen Kampf und Mühe gekostet, vom Götzendienst sich zu bekehren.

1. Bitte zu Christus um die Gnade, würdig sprechen zu können; seine unbegreifliche Herrlichkeit. Schwanken des Redners zwischen verschiedenen Stoffen aus dem Leben und Leiden Jesu.

2. Das Schmerzliche der Betrachtung über das Leiden des Herrn. Eindruck desselben auf Himmel, Erde und die Apostel.

3. Der Mutter Gottes Trauer, ihre Aufforderung an die Engel.

4. Tröstende Antwort des Erzengels Gabriel; die Früchte des Leidens und Sterbens Jesu.

5. Wunder-Erscheinungen bei seinem Tode.

6. Uebergang zur Geschichte des Räubers an des Heilands Seite; sein reuevolles Gebet zu ihm.

7. Gnädige Antwort des Erlösers.

8. Der Räuber erhält einen Brief zum Einlasse ins Paradies und reist damit zu ihm ab.

9. Ankunft beim Paradiese; Fragen des hütenden Cherubs an den Ankömmling.

10. Erwiderung des Räubers, worin er seine Missethaten erzählt. Erstaunen des Cherubs über seine Ankunft; er weist aber den Räuber zurück.

11. Dieser erzählt seine Bekehrung. Des Cherubs Erstaunen über die Sendung desselben.

12. Der Räuber beglaubigt sich als wirklich abgesandt vom Erlöser selbst und liefert Brief und Schlüssel aus, und dennoch besteht der Cherub noch auf seiner Weigerung.

13. Der Räuber betheuert wiederholt, daß ihn der Heiland wirklich geschickt habe, beschreibt des Herrn Tod und wie er allein ihn bekannt habe; spricht dann vom

Verdienstlichen seines Glaubens, da er nicht Zeuge der Wunder Jesu gewesen.

14. Ueberzeugt läßt der Wächter endlich den Räuber in das Paradies ein.

15. Dieser berichtet demselben das Hinabsteigen Christi in die Unterwelt und den Zweck dieser Hinabfahrt.

16. Einladung an die Engel, zur Verherrlichung des Erlösers auch hinabzusteigen.

17. Der Cherub erwidert, dieß sei unnöthig, der Heiland besiege allein Tod und Hölle.

18. Der Räuber erklärt, im Paradiese zu bleiben. Schlußgebet um Frieden.

Aus dieser Inhaltsangabe erhellt, wie reich und nur zu weitläufig und wie dramatisch lebendig diese Rede Jakobs ist. Leider ist sie, wie ich schon bemerkte, ungebührlich, ja unerträglich lang, daß es unmöglich ist, ohne immerfort steigende Ungeduld sich durchzuarbeiten. Zur Probe möge eine Stelle folgen. Auf den Zweifel des Cherubs, ob Christus den Räuber wirklich zum Paradies abgeschickt, antwortet derselbe: Er sah auf dem Kreuze meine Unerschrockenheit, wie ich heldenmüthig den Kreuzigern drohte. Er sah, wie Himmel und Erde bei seinem Leiden still ruhten und über meine Verherrlichung [1]) alle Schaaren sich verwunderten. Als ich am Kreuze ihn (als Gott) bekannte, erstaunten die Engel über mich und die Feuerwesen sahen, wie er den Brief hieher zu kommen schrieb, indem er mir betheuerte: „Wahrlich, wahrlich sag' ich dir, noch heute wirst du mit mir im Reiche dich erfreuen" (Luk. XXIII, 43). Als ich

1) d. i. über mein Bekenntniß, womit ich ihn verherrlichte.

ihn bekannte, fand sich kein anderer, der ihn bekannt hätte, außer ich, weder irgend einer von den Engeln, noch von den Menschen. Still schwiegen die Reihen und Tausende, es bebten die Schaaren u. s. w. u. s. w.

II.

Recensionen.

1.

Gerhohi Reicherbergensis Praepositi opera hactenus inedita. Curavit **Friedericus Scheibelberger.** Tom. I. Libri III de investigatione Antichristi unacum tractatu adversus Graecos. Lincii 1875. Sumptibus M. Quirein. 396 p. 8.

Der Propst Gerhoh des Chorherrnstifts Reichersberg in der Diöcese Passau ist, was Gelehrsamkeit und Eifer für Tugend und Frömmigkeit anlangt, eine der bemerkenswerthesten Persönlichkeiten des zwölften Jahrhunderts. Im Jahr 1093 zu Polling geboren erhielt er seinen Unterricht in der Stiftsschule seiner Heimath sowie zu Freising und Moosburg! und nachdem er sich zum Behuf einer weiteren Ausbildung noch drei Jahre in Hildesheim aufgehalten, wurde er durch den Bischof Hermann von Augsburg (1096—1133) zum Meister der hohen Schule in dieser Stadt und bald darauf zum Kanonikus ernannt. Die kirchliche Stellung, in die er dadurch gerieth, gefiel ihm nicht auf die Dauer. Er zog sich allmählig von der Gemeinschaft der kaiserlichen Partei zurück, verließ zuletzt Augsburg und

suchte im Kloster Raitenbuch in der Nähe seiner Heimath, einer Stiftung des Herzogs Welf von Bayern und des Bischofs Altmann von Passau, eine Zuflucht, bis das Wormser Concordat die Investiturfrage löste und dem langjährigen Streit zwischen sacerdotium und imperium ein Ende machte. Als das Jahr darauf im Lateran eine allgemeine Synode abgehalten wurde, begleitete er den Bischof Hermann nach Rom und bemühte sich, den Papst mit ihm zu versöhnen. Aber das Weltleben vermochte ihn nicht mehr zu befriedigen. Er ließ sich darum noch im J. 1124 als Chorherr in Raitenbuch einkleiden und wenn er auch noch dem Rufe des Bischofs Kuno (1126—1132) nach Regensburg folgte, so gab er nach dessen Tod seinem Drang zu einem zurückgezogenen Leben sofort wieder Raum und der Erzbischof Konrad von Salzburg ernannte ihn zum Propst in Reichersberg. Die Würde ruhte 37 Jahre (1132—1169) in seinen Händen und das Kloster verdankte ihm einen glänzenden Aufschwung (vgl. die Abhandlung über Gerhoh von Jodok Stülz in den Denkschriften der Wiener Akademie I. 113—166 und Wattenbach Deutschlands Geschichtsquellen 3. A. I. 218 ff.).

Der Seelenfriede, nach dem er so sehr verlangte, war ihm indessen noch nicht für immer zu Theil geworden. Das Schisma, das ihn früher so stark beängstigt hatte, erneuerte sich im J. 1130 wieder, nachdem es schon im J. 1124 wenigstens gedroht hatte, und hielt beinahe ein Decennium an. Es erstand ein römischer Gegenpapst, nachdem der kaiserliche abgetreten war, und wenn diese Spaltung Deutschland weniger berührte, indem die Obedienz Anaklets II. sich vorwiegend auf das untere Italien beschränkte, so war dagegen der Conflict zwischen Papstthum und Kaiserthum,

welcher bald darauf unter Barbarossa ausbrach, für die Heimath Gerhoh's von um so tiefer greifenden Folgen. Schon unter Hadrian IV trat eine bedeutende Spannung ein und Gerhoh stand damals entschieden auf der Seite des Kaisers, indem er den vom Papst beanspruchten Marschallsdienst verwarf, da er hier nur dem Stolze diene, dort Unwillen und Haß erzeuge und so nichts wahrhaft Gutes hervorbringe. Als aber die Cardinäle nach dem Hingang des Papstes den Kanzler Roland wählten, der zwar wohl der tüchtigste unter ihnen, aber nach seiner Gesinnungs- und Anschauungsweise auch einer der extremsten war, indem er auf dem Reichstag zu Besançon im J. 1157 das Kaiserthum ausdrücklich für ein päpstliches Lehen erklärte, als das Wort Hadrians von den beneficia, die er dem Kaiser verliehen, so großen Anstoß und Unwillen erregte, kam es sofort zum vollen Bruch. Gereizt durch diesen Schritt und begünstigt durch eine Doppelwahl, indem eine kleine Minorität den Cardinal Octavian erhob, nahm nun der thatkräftige Barbarossa die Entscheidung der römischen Frage für sich in Anspruch und die Folge war, da er einseitig für den Candidaten der Minderheit Partei nahm, ein neues Schisma. Den Propst Gerhoh konnte diese Wendung nur mit tiefer Betrübniß erfüllen. Die für beide Theile unheilvollen Kämpfe zwischen Staat und Kirche erneuerten sich wieder und zu dem Kampf zwischen Papst und Kaiser kam ein Kampf zwischen den beiden Päpsten, der für eine ängstliche Seele noch beunruhigender war. Die Entscheidung für die eine Seite zog je den Bann von der andern nach sich und Gerhoh hielt es demgemäß zunächst für das Beste, Neutralität zu beobachten. Nach einiger Zeit gab er zwar seine Unentschiedenheit auf und die Nach-

richten, die ihm über den Hergang bei der Wahl zukamen, bestimmten ihn, sich für Alexander zu erklären, die Synode von Pavia und die Stellung, welche die Prätendenten zu ihr einnahmen, indem der eine „demüthig" auf ihr erschien, während der andere „menschliches Urtheil verschmähend oder, was glaubwürdiger ist, in der Anwesenheit des Kaisers, der von ihm beleidigt worden, mißtrauend" sich ferne hielt, bewog ihn sich zu Victor IV hinzuneigen und die Schwankung wurde ihm dadurch erleichtert, daß er auch auf der Seite Alexanders manches wahrnahm, was seinem frommen Gemüth und seinem lauteren Eifer mißfiel. Als aber die Synode von Toulouse sich für Alexander aussprach, wurde sein Zweifel aufs neue rege und er hielt es wieder für gerathen, nach dem Beispiel der Ungarn sich neutral zu verhalten und keinem der beiden Päpste zu huldigen, weil man so der Gefahr des Schismas ferner bleibe, bis ein Generalconcil die Frage zum Austrag gebracht und insbesondere den Punkt untersucht habe, ob der Kanzler Roland, wie nicht bloß seine Feinde, sondern glaubwürdige Männer versichern, seine Erhebung dem Gold des Königs von Sicilien und der Stadt Mailand verdanke, die um einen Bundesgenossen zu gewinnen, die Wahl eines Feindes des Kaisers betrieben. Alexander werde durch die Vorrechte des römischen Stuhles nicht von der Pflicht entbunden, auf jener Versammlung sich einzufinden und sich vor ihr zu rechtfertigen. Denn wenn auch der rechtmäßige Papst über menschliches Urtheil und Gericht erhaben sei, so sei die Rechtmäßigkeit seiner Würde in Folge der Zwiespältigkeit der Wahl zweifelhaft und zudem sei er nach der Lehre des Herrn und des Apostels Paulus unter allen Umständen gehalten das Aergerniß zu entfernen, das sich an seine Erhebung thatsächlich knüpfe, und die Bedenken

zu zerstreuen, die gegen seinen guten Ruf erhoben werden. Wenn die Römer, wie Einige behaupten, auf Erden niemanden und auch dann nicht eine Rechenschaft schuldig wären, wenn ihr Thun zum Aergerniß gereiche, was sei dann zu erwarten, als daß sie vielleicht einmal den Einflüsterungen des Stolzes und der Habsucht, der zwei schlimmen Rathgeber, die in ihrer Stadt selten fehlten, Gehör schenken und die alten Kirchengesetze aufheben und neue schmieden, daß sie nach ihrem Belieben die alten Bisthümer beseitigen und eine neue Umschreibung vornehmen, bei der ihr Golddurst eine bessere Befriedigung finde, ja daß sie zuletzt alle Kirchen in einen Schafstall zusammenziehen und den römischen Bischof zum einzigen und alleinigen Hirten machen oder daß sie, wenn dieß zu schwierig sein sollte, Bischöfe und Könige völlig ihrer Gewalt unterwerfen und diejenigen, welche gegen ihre Weisungen nicht gefügig sind, excommuniciren, daß sie sich in die Streitigkeiten der Staaten einmischen, denjenigen, die sich zur Bezahlung einer größeren Geldsumme verstehen, mit Censuren zu Hilfe kommen und die Censuren selbst wieder um Geld lösen, bis endlich, wie zu befürchten sei, das Volk wider sie aufstehe und sich ihrer Obedienz entziehe, wie es auch den Griechen gegenüber gethan habe. De investigatione Antichristi praef. II und I c. 57—66. 82.

Von der Stimmung, die den berühmten Propst von Reichersberg damals beseelte, erfahren wir namentlich durch die Schrift, die soeben citirt und die im vorigen Jahre zum ersten Mal, soweit sie noch erhalten ist, ganz edirt wurde, nachdem Gretser (Opp. VI 245 ff.) und Stülz (Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen XX 140—185) nur Bruchstücke aus ihr mitgetheilt hatten.

Sie entstand, da der Verfasser nach I c. 61 während des Schreibens von der Synode von Toulouse Nachricht empfängt, die entweder auf das Jahr 1160 (Hefele C.G. V 525) oder auf das Jahr 1161 (Harduin conc. VI. II 1586) fällt, und da Mailand, das sich am ersten März 1162 ergab, nach I c. 66 noch im Belagerungszustand erscheint, in den Jahren 1160—1162 und wurde durch den Erzbischof Eberhard von Salzburg veranlaßt, der die Ansichten Gerhoh's de investigatione Antichristi zu vernehmen wünschte. Ueber das Ziel, das er verfolgte, spricht sich der gelehrte Propst in der ersten Vorrede dahin aus, er wolle, während beinahe alle Schriftsteller bei der Untersuchung über das Reich des Antichrist ihren Blick in die Zukunft gewendet hätten, die Kämpfe der Kirche in der Vergangenheit und die Grausamkeit der ungerechten Könige in Betracht ziehen, welche die Kirche verfolgt haben, und erwägen, ob man in ihnen eine Erfüllung des Geheimnisses der Bosheit zu erblicken vermöge, oder ob wirklich ein solches Thier erscheinen müsse, für das man den Antichrist gewöhnlich halte, das den Herrn verleugne und sich für Christus ausgebe, das in einem steinernen Tempel seinen Sitz aufschlage und sich gleichsam als Gott darstelle und unter anderen lügenhaften Zeichen materielles Feuer vom Himmel herabrufe, das die zwei Zeugen Henoch und Elias tödte und anderes vollbringe, was ihm mehr eine kirchliche Meinung als der Glaube zuschreibe, und gemäß dieser Erklärung unterzieht er im ersten Buch, nachdem er zunächst die auf den Antichrist lautenden Schriftstellen entsprechend interpretirt, die Verhältnisse der jüngsten Vergangenheit einer prüfenden Betrachtung und erkennt er in den Schismen seit Gregor VII und Heinrich IV und in dem Verderben in der Kirche, in der

Bestechlichkeit der römischen Curialisten, in dem Mißbrauch der Appellation u. s. w. die Wirksamkeit des Sohnes der Bosheit. Es kommen so die wichtigsten Begebenheiten des letzten Jahrhunderts zur Sprache und die Schrift ist gleich der des hl. Bernhard de consideratione ein bemerkenswerthes Stimmungsbild, wenn gleich ihre historische Bedeutung im engern Sinn eine geringere ist, da der Verfasser weniger erzählend als reflectirend verfährt. Das zweite, dem eine Abhandlung über das Filioque angehängt ist, läßt sich im allgemeinen als ein theologischer Tractat und das dritte, von dem aber leider nicht mehr ganz vollständig zwölf Kapitel erhalten sind, als eine Fortsetzung desselben bezeichnen.

Der Herausgeber hat sich durch die Veröffentlichung der Schrift ein großes Verdienst erworben und es ist zu hoffen, die in Aussicht gestellten zwei weiteren Bände möchten dem ersten bald nachfolgen.

Funk.

2.

Studien aus dem Gebiete der Naturwissenschaften von Dr. **Karl Ernst v. Baer**, Ehrenmitglied der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg. Mit 22 in den Text gedruckten Holzschnitten. St. Petersburg 1876. Verlag der Kaiserlichen Hofbuchhandlung H. Schmitzdorff (Karl Röttger). XXV und 480 S.

Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers. Beiträge zur Methodik der Naturforschung und zur Speciesfrage von Dr. **Albert Wigand**, Professor der Botanik an der Universität Marburg. 1. Band. Braunschweig, Druck und Verlag von Franz Vieweg u. Sohn. 1874. XVII u. 462 S. 2. Band. 1876. XV u. 515 S.

Die Wogen des Kampfes, den der Darwinismus in der Naturwissenschaft hervorgerufen hat, tragen ihre Wellen in alle Gebiete des Wissens und nur wenige Zweige der Wissenschaften dürften von denselben unberührt bleiben. Je prinzipieller sich der Kampf gestaltet, desto näher tritt an jeden Gebildeten die Aufgabe heran, auch seinerseits darin Stellung zu nehmen und die heiligsten Güter des Lebens zu vertheidigen. Zwar wollen manche schon die Anzeichen wahrgenommen haben, welche den Rückzug, vielleicht den Untergang des Darwinismus signalisiren, allein so sicher es ist und als Fortschritt verzeichnet werden muß, daß im eigenen Lager der Darwinianer bei manchen nach dem betäubenden Lärm der letzten Jahre wieder die nüchterne Ueberlegung eingetreten ist und eine heilsame Reaction gegen eingeschmuggelte Contrebande veranlaßt hat, so verfehlt wäre es, daraus voreilige Schlüsse zu ziehen. Wie gering deren Sicherheit ist, zeigen die beiden oben genannten Naturforscher, welche selbst zur Klärung der schwebenden Frage einen guten Theil beigetragen haben. Während Wagner den Darwinismus trotz des zunehmenden Lärms unverkennbar auf dem langsamen, aber sicheren Rückzug erblickt (II S. V), legt Baer das Geständniß ab, daß die Wellen des Kampfes hoch gehen und der Darwinismus in neuerer Zeit an Ansehen und Anhängern unverkennbar viel gewonnen hat (S. 238). Die Schriften von Baer und Wigand zählen zu den wenigen von Naturforschern verfaßten Büchern, welche dem Darwinismus gegenüber die objective Haltung vollständig bewahrten und verdienen deßhalb auch an diesem Orte eine kurze Besprechung.

1) Schon im Jahr 1863 hat der hochverdiente Verfasser einen Band Reden herausgegeben, welche von ihm

bei wissenschaftlichen Versammlungen gehalten worden sind, im J. 1873 folgte dem ersten Theil der 3. nach, welcher historische Fragen behandelt und 1876 erschien der vorstehende 2. Theil, der den besonderen Titel „Studien aus dem Gebiet der Naturwissenschaften“ führt. Dieser enthält 5 größere Aufsätze: 1. Ueber den Einfluß der äußeren Natur auf die socialen Verhältnisse der einzelnen Völker und die Geschichte der Menschen überhaupt. 2. Ueber den Zweck in den Vorgängen der Natur. Ueber Zweckmäßigkeit oder Zielstrebigkeit überhaupt. 3. Ueber Flüsse und deren Wirkungen. 4. Ueber Zielstrebigkeit in den organischen Körpern insbesondere. 5. Ueber Darwin's Lehre. Uns interessirt hier nur was über den zweiten, vierten und fünften Punkt gesagt ist, für dessen Bearbeitung der Verfasser auch eine besondere Veranlassung hatte. Da er das ungewöhnliche Glück hatte, von den Darwinianern und ihren Gegnern als Zeuge angeführt zu werden, so sah er sich veranlaßt, seine Stellung zum Darwinismus offen zu erklären. Es ist gewiß anzuerkennen, wenn ein im Dienste der Wissenschaft ergrauter Naturforscher gegen den Strom schwimmt und ganz offen seine Bedenken gegen eine Theorie ausspricht, welche, was ihr an Gründlichkeit und Vollständigkeit des Beweises fehlt, durch um so größere Zuversichtlichkeit und um so höheres Selbstbewußtsein zu ersetzen sucht. Es sind diese Bedenken auch ebenso gründlich als anziehend geschrieben. Da bei aller Wissenschaftlichkeit mehr die Darstellung des Redners und Erzählers als des Gelehrten gewählt ist, so zeichnet sich die ganze Schrift noch durch ihre Klarheit und leichte Verständlichkeit aus, die auch dem gebildeten Laien die Lectüre erleichtert. Wenn ich aber auch Lob und Anerkennung gern in hohem Maße spende, so kann

ich doch nicht vollständig in das Lob Jener einstimmen, welche nun den Darwinismus ein für allemal beseitigt sein lassen. Denn Baer bringt — was ganz in der Ordnung ist — nicht bloß seine Bedenken, sondern auch seine Gegenbedenken zur Sprache und bemerkt ausdrücklich, daß er nicht gegen den Darwinismus auftrete, sondern nur über ihn sich erkläre, wobei freilich Erklärungen gegen die Ueberschreitungen nicht gut fehlen können (240). Er findet als Hypothese den Darwinismus im höchsten Grade beachtenswerth. Da die Naturforschung keine bestimmte Vorstellung gibt, wodurch die verschiedenen Lebensformen geworden sind, so müsse man zugeben, daß der Gedanke, die verschiedenen Lebensformen seien aus einander hervorgegangen, viel näher liegt, als daß einzelne Formen besonders geworden sind (283). Eine Transformation oder Transmutation zieht er nicht in Abrede, allein er will dieselbe in beschränkterem Umfang gelten lassen und kann sich nicht zur Selectionstheorie bekennen, durch welche Darwin die Umformung erklären will (433). Aber um so unbarmherziger deckt B. die schwachen Seiten der Darwin'schen Theorie auf. Die Beweise für die Urzeugung, welche die Grundlage bilden sollten, entbehren der Beweiskraft und auch der Bathybius Haeckelii findet keine Gnade. Dieser Urschleim ist dem Verf. übrigens noch ein Bodensatz von organischem Stoff aus der Neuzeit (416), ein Product der Zersetzung von Thieren und Pflanzen (281), während seine unorganische Beschaffenheit bereits nachgewiesen ist. Die Abstammung des Menschen von dem Affen hat auch gar keinen Beweisgrund für sich (344) und für die geschlechtliche Zuchtwahl hat er vollends nur die Anerkennung: „Mir scheint, um es unumwunden auszusprechen, diese lange Abhandlung, so interessant die Zusammenstellung dem Zoo-

logen sein mag, ein schlagender Beweis, wie weit die Phantasie eine lieb gewordene Vorstellung ausbilden kann" (347). So wenig sich also der Verf. auch durch die Darwin'sche Theorie befriedigt findet, so sieht er sich doch wieder wie manche Naturforscher genöthigt, eine Urbildung anzunehmen, ihre historische Existenz anzuerkennen; nur dürfe man deßhalb nicht der Meinung sein, daß man über die Art des Vorgangs etwas wisse (416). Eine nothwendige Folgerung hieraus ist die Annahme einer mehrfachen Urzeugung und mehrfacher Entwicklungsreihen (454), so daß B. seine Ansicht schließlich dahin formulirt, daß er sowohl an Neubildung als Umbildung glaube. Es könne ein Naturforscher überhaupt die Transformation oder Descendenz nicht leugnen, obgleich eine allgemeine Umformung durchaus unerwiesen sei, weil der Naturforscher nicht an Wunder, d. h. an Aufhebung der Naturgesetze glauben dürfe. Dies ist allerdings der Haupt- und Cardinalpunkt, welcher Glaube und Naturwissenschaft scheidet, welcher zwischen dem alten und neuen Glauben die große Scheidewand bildet. Man glaubt dem Wunder ein für allemal die Thüre gewiesen zu haben und macht wohl der Theologie die Zumuthung, in diesem Punkt etwas nachzugeben, damit eine Verständigung zwischen Glaube und moderner Bildung möglich sei. Doch muß man gerecht sein und anerkennen, daß der Naturforscher als solcher nur die Aufgabe hat, die Naturgesetze aufzusuchen: was außer ihnen liegt, existirt für ihn gar nicht. Wollte er weiter, so wäre das für ihn geradezu ein Uebergang in ein fremdes Gebiet. In einem solchen ist freilich eine ganz andere Annahme möglich. „Wer dieses Bedenken des Naturforschers nicht hat, mag immerhin das Auftreten neuer Organismen als erneute Schöpfungsakte betrachten. Denn daß die ver-

schiedenen Organismen nicht zugleich aufgetreten sind, sondern nacheinander in langen Intervallen, ist nur zu gewiß. Der Naturforscher thut besser, die gewaltigen Lücken seines Erkennens sich und andern offen zu gestehen" (423).

Zu dieser Annahme drängt insbesondere auch die Scheu der Darwinianer vor allem was mit der bisher viel gerühmten Zweckmäßigkeit in der Natur zusammenhängt. Die Beseitigung dieses wesentlichen Factors der Naturbetrachtung muß den denkenden Menschen mißtrauisch gegen die ganze Theorie machen, die Herrschaft des Zufalls im Reich der Ordnung und Harmonie steht zusehr im Widerspruch mit den Denkgesetzen. Aber der Grund dieser radicalen Ausmerzung jeder Zweckmäßigkeit dürfte zum Theil darin gesucht werden, daß Philosophen und Theologen dieselbe oft in einer Weise bestimmten, mit der sich der Naturforscher durchaus nicht befreunden kann. Es ist nicht zu leugnen, daß dieses Kapitel einer gründlichen Revision unterzogen werden muß. Auch der nüchterne Naturforscher kann es nicht verkennen, daß die Vorgänge in der Natur sich stets auf ein künftiges Bedürfniß beziehen, die Grundlage für eine ganz bestimmte höhere Stufe sind und eben darin die causa finalis zeigen (58). Aber in der Bestimmung dieser causa ist viel gesündigt worden. Man gieng immer zuerst auf die wichtigsten und umfangreichsten Fragen los und verirrte sich da in ein Gebiet leerer Phantasieen, wie jener Schulmeister, der die Vorsehung nicht genug dafür loben konnte, daß sie die größeren Flüsse dahin geleitet habe, wo die großen Städte liegen, oder wie der Anatom Spiegel, nach dem der Mensch deßhalb das stärkste Gesäß erhalten hat, damit er auf einem weichen Polster sitzen könne, wenn er über die Größe Gottes nachdenkt (62). Dem gegenüber ist es nicht zu verwundern,

daß man die absolute Nothwendigkeit überall zur Geltung zu bringen suchte. Allein Zweck und Nothwendigkeit schließen sich gar nicht aus, denn Zwecke oder, wie der Verf. lieber sagt, Ziele werden in der Natur nur durch Nothwendigkeiten erreicht. „Zu erfassen, wie in zielstrebigen Nothwendigkeiten und nothwendig verfolgten Zielen das Naturleben besteht, scheint mir die wahre Aufgabe der Naturforschung. Was weiter führt, gehört dem Gemüthe an oder besser gesagt: ist eine Forderung des Gemüths, welcher die Phantasie leicht sich zu Diensten stellt“ (73). Darum setzt der Verf. für den Zweck das Ziel, für die Zweckmäßigkeit die Zielstrebigkeit. Der Zweck erinnert zu sehr an die menschlichen Verhältnisse und führt bei der Betrachtung der Dinge nach unten und oben auf Abwege. Man legt in die niedern organischen Wesen ein Bewußtsein hinein und glaubt mit einer Gedankenreihe, welche bloß vom eigenen Selbst ausgeht, wirklich zum geistigen Grund der gesammten Natur zu kommen, während wir in Wahrheit nur die Kenntniß, welche wir von uns selbst haben, aufblähen (76). Der von uns selbst genommene Maßstab soll für den Grund aller Dinge passen, der Maßstab ist falsch und mit ihm wurde zugleich die ganze Sache weggeworfen. Da hierin ohne Zweifel viel Berechtigtes ist, so ist es von Interesse, von dem wohlwollenden Naturforscher zu hören, wie weit die Naturbetrachtung den Menschen in der Erkenntniß Gottes führen kann. Er sagt: „Vermeiden kann ich es nicht, die Ueberzeugung auszusprechen, daß die Naturforschung uns nur zu der Anerkennung eines allgemeinen Urgrundes führen kann und auch führen soll, indem sie die Harmonie unter den verschiedenen Naturkräften nachweist. Daß sie uns aber zu einer wirklichen Erkenntniß dieses Urgrundes führen

könnte, halte ich für unmöglich" (77). „Es thut mir leid sagen zu müssen, daß ich die stolze Ueberzeugung nicht theilen kann, die Naturforschung führe zur Erkenntniß Gottes, wenn man damit eine wirkliche Erkenntniß meint. Mir scheint, sie führt bloß bis zur Gränze dieser Erkenntniß. Zur Anerkennung eines gemeinsamen Urgrundes führt uns die Harmonie der Naturkräfte und dieser Urgrund kann nicht verschieden sein von dem erhabenen Wesen, nach welchem das religiöse Bedürfniß der Menschen hinweist" (79). Eine strenge Demonstration ist hier allerdings nicht möglich, denn es muß immer noch ein subjectives Moment in den Beweis aufgenommen werden, was aber auch im Gebiete des Geistes nicht fehlerhaft sein kann. Man wird nie vergessen dürfen, daß die Gotteserkenntniß in ihrem Anfang etwas anthropomorphistisch ist und darum als inadäquat und unvollkommen bezeichnet werden muß. Selbst die Steigerung ins Unendliche genügt nicht, so lange man nicht auf dem Wege der Negation in ein specifisch verschiedenes Gebiet übergeht und sich auch da noch gesteht, daß es von Gott besser zu sagen ist, was er nicht ist als was er ist. Dies sind übrigens Gedanken, welche den verehrten Lesern längst bekannt sind, es wollte nur darauf hingewiesen werden, wie man von der Betrachtung der Natur zur Erkenntniß des Schöpfers gelangen kann.

2) Wigand ist hierin weiter gegangen als Baer. Er verfährt strenger mit dem Darwinismus in der Descendenztheorie und sucht die natürliche Erkenntniß auch nach oben zu einem positiven Abschluß zu führen. Er hat in streng wissenschaftlicher Weise zunächst vom Standpunkt des Botanikers aus die Widerlegung des Darwinismus unternommen, indem er Schritt für Schritt den Aufstellungen des-

selben folgt und mit eben so viel Scharfsinn als Gelehrsamkeit die Blößen und Täuschungen der Theorie aufdeckt. Er ist zu keiner Concession bereit und hält besonders an der Constanz der Arten fest. Dies macht ihm zwar Hartmann zum Vorwurf, kann aber doch nicht umhin, die großen Verdienste des Werkes anzuerkennen. Im 1. Band wird der Artbegriff, die Variabilität, die künstliche Zuchtwahl, der Kampf ums Dasein, die geschlechtliche Zuchtwahl besprochen und die Consequenz des Systems geprüft. In einem Anhang sind noch viele Anmerkungen und Excurse beigefügt. Es ist nicht möglich und auch nicht nöthig hier einen Auszug zu geben, da an einer andern Stelle wiederholt auf die Beweisführung hingewiesen ist, aber mit Recht darf sich der Verf. im Vorwort zum 2. Band darauf berufen, daß seine Kritik des Darwinismus manches zur Klärung der Geister beigetragen hat. Daß es ihm gelungen ist, den wunden Fleck sicher zu treffen, darf er allerdings auch aus dem wüthenden Aufschrei oder dem dumpfen Murren gewisser Gegner entnehmen, „welche durch die Form, in welcher sie ihren Unwillen äußern und durch die nichtigen Vorwände, womit sie sich meine Kritik vom Leibe zu halten suchen, ihre eigene Unfähigkeit oder die Unhaltbarkeit ihrer Sache kundgeben und beweisen, daß mein Schlag richtig gezielt war" (II S. V). Dies mußte man freilich daraus schließen, daß man sich sogar gezwungen sah, um in ihrem anerzogenen Darwinismus durch diese Schrift wankend gewordene Schüler wieder auf den richtigen Glauben des Lehrers zurückzubringen, schnellstens eine besondere Widerlegung zu schreiben. So wenigstens berichtet ein Hauptvertreter des Darwinismus in Württemberg, Hr. Prof. Jäger von Stuttgart in seiner Schrift: In Sachen Darwins insbesondere contra Wigand.

Stuttgart 1874: „Das Geständniß zweier meiner Schüler, daß sie durch das Wigand'sche Buch wirklich irre gemacht wurden, ist die Veranlassung zur Abfassung vorliegender besonders gegen Wigand gerichteten Schrift“ (IV). Aber doch scheint auch ihm Wigand manchen wunden Punkt getroffen zu haben, der nun als unhaltbarer Posten aufzugeben ist, da er, um nicht das Ganze zu verlieren, sich zu Concessionen verstehen mußte. Die Transmutationslehre schien ihm in mehreren Punkten theils einer Modification, theils einer schärferen Fassung bedürftig. So hatte Wigand den Boden geebnet, um im 2. Theile, der die allgemeine methodologische Kritik enthält, das erkenntniß-theoretische Facit aus dem Darwinismus zu ziehen, auf die wahren Grundlagen der Naturforschung und auf die durch das Wesen der Natur und unserer Vernunft gewiesenen Wege hinzuweisen. Daß er dadurch gezwungen wurde, das Gebiet der Naturwissenschaften zu verlassen und auf das der Philosophie überzutreten liegt in der Natur der Sache. So sehr man aber auch mit Recht gegen philosophische Speculationen über dieses Gebiet mißtrauisch sein muß, so willkommen muß man es heißen, wenn ein Naturforscher einen solchen Versuch macht. Die Darstellung mag freilich nicht immer das rein philosophische Colorit zeigen, aber man vergißt den realen Boden nicht so leicht, man sieht überall noch die naturwissenschaftliche Basis und hat darin einen Compaß, der im ziellosen Meer philosophischer Speculation ganz zu fehlen pflegt. Es darf und soll der Naturforscher zur eigenen Orientirung auch die Perspective, die sich ihm von seinem festen Boden aus öffnet, ins Auge fassen, es muß ihm unter der Voraussetzung, daß er sich dabei des Punktes, wo seine eigene Aufgabe endigt, bestimmt bewußt bleibt,

vergönnt sein zu philosophiren. So betrachtet denn der Verf. die Lehre Darwins als wissenschaftliche Hypothese und als Philosophem, bespricht die Möglichkeit des Naturerkennens und schreitet fort zum letzten Grund, zum Schöpfungsbegriff. Er führt die Entwicklung, welche Baer bei dem Grenzgebiet stehen ließ, über die Grenze der exacten Wissenschaften hinaus, um dem Streben des vernünftigen Geistes Genüge zu leisten. Ohne der Naturwissenschaft ihr eigenes Gebiet streitig zu machen, führt ihn doch „die vernünftige Betrachtung der Natur mit logischer Nothwendigkeit zur Annahme eines persönlichen Gottes als des Schöpfers der Welt, desselben, welchen alle Völker der Erde in mehr oder weniger bestimmter Ahnung verehren, welchen vor allem der christliche Glaube in der Kirche aller Zeiten und Geschlechter bekennt, von welchem auch Newton im Anschluß an seine bewunderungswürdige Theorie von der Bewegung der Himmelskörper Zeugniß gibt“ (278 f.). „Nur derjenige hat ein Recht, den persönlichen Schöpfer zu leugnen, welcher die Zweckmäßigkeit und zugleich die Gesetzmäßigkeit in der Natur leugnet und in derselben nichts als ein Spiel des blinden zweck- und gesetzlosen Zufalls erblickt“ (331).

Man wird in derartigen Schriften nicht seine eigenen Anschauungen in allem wiederfinden, aber wenn es bisher schwer war zur Orientirung über diese brennende Frage entsprechende Schriften aus dem Kreise der Naturforscher anzugeben, so gereicht es zur Befriedigung, daß durch die besprochenen dem Mangel nicht bloß abgeholfen, sondern auch ein reiches Arsenal zur Vertheidigung geboten ist.

Schanz.

3.

Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik von Dr. **Richard Adelbert Lipsius**, Großherz. Sächsischem Kirchenrath und ordentlichem Professor der Theologie zu Jena. Braunschweig, C. A. Schwetschke u. Sohn (M. Bruhn) 1876. 8°. VIII u. 874 S.

Die durchaus ablehnende Haltung, welche wir von unserm Standpunkt aus dem des Verfassers vorliegender Dogmatik gegenüber einnehmen müssen, bringt es von selbst mit sich, daß unsere Besprechung des vorliegenden Werkes den Rahmen einer bloßen Anzeige nur wenig überschreitet.

Der dogmatische Stoff wird im Anschluß an die herkömmliche Eintheilung in zwei Theile zerlegt: die „theologische Principienlehre" und das „dogmatische System". Der erste Theil bespricht die bekannten Einleitungsfragen über Religion und Offenbarung, deren Begriff wie deren Geschichte und sofort die dem Protestantismus eigenen und als solche gerechtfertigten dogmatischen Erkenntnißquellen. Auch der zweite Theil schließt sich an die gewöhnliche und übliche Eintheilung an. In der Gotteslehre kommt Dasein, Wesen und Eigenschaften Gottes zur Sprache, anhangsweise erscheint die trinitarische Gottesvorstellung abgehandelt bez. negirt. Unter der Ueberschrift: die Lehre von der Welt und vom Menschen wird einerseits die Schöpfung und Vorsehung Gottes, andererseits der Mensch im Urzustand, als gefallener, als Gegenstand der vorbereitenden Gnade ins Auge gefaßt, anhangsweise werden Engel und Teufel abgewandelt bezw. wieder abgethan. Die dritte Abtheilung enthält „die Lehre von dem in Christus erschienenen Heil". Zunächst bietet der Verf. uns unter dem Titel: „die ewige göttliche Heils-

ordnung und ihr Verhältniß zur Geschichte überhaupt (Oekonomie des Vaters)" seine Auffassung bezw. Kritik der Prädestinationslehre. Unter der Rubrik: „die geschichtliche Offenbarung des Heils und die Begründung der Heilsgemeinschaft in Christus (Oekonomie des Sohnes)" wird Christi Person und Werk nach der kirchlichen Auffassung und dann nach der des Verf. abgehandelt. Der Endabschnitt: „die geschichtliche Verwirklichung des Heilslebens in den einzelnen und in der Heilsgemeinschaft (Oekonomie des Geistes)" bietet die dogmatische Lehre über Gnade, Rechtfertigung und Gnadenstand einerseits, die Lehre von den Gnadenmitteln und der Kirche andererseits. Ein Anhang handelt „von der Hoffnung auf die künftige Vollendung des Heils", die diesmal „vielleicht" als „Möglichkeit" (S. 871) festgehalten wird.

Von welchem Prinzip nun geht der Verfasser dieser „evangelisch-protestantischen Dogmatik" aus? Die Dogmatik ist ihm die wissenschaftliche Darstellung der religiösen Weltanschauung des Christenthums und des in ihr vorausgesetzten religiösen Verhältnisses vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus und für die Genossen des Glaubens zum Zwecke gemeinsamer Verständigung über den Inhalt desselben und über den diesem Inhalt angemessensten gedankenmäßigen Ausdruck (S. 1). Aber was versteht er nun eben unter diesem „christlichen Glauben", von wo aus er seinen Standpunkt nehmen will? Es ist selbstverständlich nicht der confessionelle protestantische oder irgend ein confessioneller Glaube im objectiven Sinn, noch auch etwa der subjective Fiducialglaube im altprotestantischen Sinn, sondern eben der individuelle Glaube des Verf., seine persönliche Auffassung vom Wesen des Christenthums. Im Anschluß an Schleiermacher be-

zeichnet er daher als das religiöse Prinzip des Protestantismus „das in Christo persönlichem Selbstbewußtsein thatsächlich verwirklichte, mittelst des Glaubens an ihn als Thatsache des gemeinsamen und individuellen Bewußtseins sich beurkundende religiöse Verhältniß der Sohnschaft bei Gott, in welchem an die Stelle des Gegensatzes zwischen Gott und Mensch die Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott in ihrem wahrhaft geistigen Sinne, als unmittelbar persönliche Gegenwart des göttlichen Geistes im Menschengeiste getreten ist" (S. 109). Mit andern Worten: das Bewußtsein der Versöhnung und Einheit mit Gott trotz aller Naturabhängigkeit und in Ueberwindung der aller moralischen Entwicklung anklebenden Schlacken ist ihm das Wesen des religiösen Glaubens, der dadurch zum spezifisch christlichen wird, daß sich dies Bewußtsein erstmals in Christo in seiner vollen Energie und zwar in den Schranken der Zeit und Nationalität aber doch ohne eigentliche sündhafte Anomalie ausgesprochen und entwickelt hat, also wo es wieder erscheint, überall an ihn als Vorbild und Stifter anknüpft. Ob das wirklich der Kern des Glaubens im protestantischen Sinne ist, darüber haben wir nicht mit dem Verf. zu rechten.

Von diesem Standpunkt aus unternimmt es nun derselbe die christliche Weltanschauung im Sinn eines geläuterten Theismus zu rechtfertigen, indem er zu zeigen versucht, wie sich dieser zuletzt als Kern und Stern aus den Schalen und Involuten der christlichen dogmatischen Vorstellungen herausschälen lasse. Das Verfahren der sichtenden und ausscheidenden Kritik ist aus Strauß und Biedermann, von welchen den Verfasser sein strenger Theismus unterscheidet, sattsam bekannt. Nach einander werden die verschiedenen in die Schrift hineingetragenen biblischen Vorstellungen und

Lehrbegriffe auseinandergesetzt, die aus dem Durcheinander derselben sich krystallisirende kirchliche Lehre in ihrer allmäligen Entwicklung verfolgt, an deren Abschluß der ebenso nothwendige Prozeß der Zersetzung beginnt, der ebenfalls mit kritischem Behagen durchgekostet wird, bis der Kritiker am Ende das niedergeschlagene Residuum einer möglichst allgemein gehaltenen religiösen Wahrheit als übrig gebliebenen „Gehalt“ aufzeigt. Es kann wenig Interesse bieten, den Verfasser, dessen dialektische Gewandtheit alles Lob verdient, in die Einzelpfade dieser Kritik zu verfolgen; es genügt zu erwähnen, daß ihr alle aber auch gar alle spezifisch christlichen Ideen, vom Begriff der Offenbarung an bis herab zur Eschatologie zum Opfer fallen, sein Christusbild bei weitem auch nicht einmal das Schleiermacher'sche ist.

Was für ein positiver Gewinn wäre also noch aus dem Buche zu ziehen? Man könnte zunächst an den negativen denken, daß der Verf. aufs Neue alle die dem positiven Dogma entgegenstehenden Bedenken, die Schwächen alter und neuer Lösungsversuche wieder in's Licht gestellt hat [1]). So wird man das Buch allerdings auch in Zukunft neben den bekannten dogmatischen Werken von Strauß, Schweizer,

---

1) In der Darstellung der katholischen Lehre sind uns als gröbere Irrthümer aufgefallen, daß der Verf. die Gnade der Berufung mit der äußern Verkündigung des Evangeliums durch die Kirche identificirt (S. 351 f. 608), durch die Erlösung Christi nur die der Taufe vorausgehenden Sünden gesühnt sein läßt, während das Meßopfer zur Sühnung der nach der Taufe begangenen Sünden der Gläubigen gestiftet sein soll (S. 511 u. 737) und daß er bezüglich der sog. unvollkommenen Reue bemerkt: „der Priester kann aus dem Schatz der guten Werke die unvollständige Reue ergänzen“ (S. 627). Auch bezüglich des opus operatum begegnet uns zweimal der bekannte Vorwurf (S. 722 und 738).

Biedermann anzusehen haben als Arsenal und Rüstkammer alter und neuer gegen das positive Christenthum geschmiedeten Waffen, deren Handhabung gegen das Christenthum nur die etwas schwerfällige Form der Darstellung erschwert. Dagegen positiven Gewinn wird der gläubige Dogmatiker wenig oder gar keinen aus dem Buche zu ziehen vermögen. Als instrumenta doctrinae wird er jedenfalls besser eigentlich philosophische den Standpunkt des Theismus vertretende Werke verwenden als diese Dogmatik, die weder Fisch noch Fleisch ist. Der Verfasser hat freilich für seine Person zu einer Metaphysik, die die Realität der religiösen Weltanschauung „auf rein begrifflichem Wege deducirt", „alles Vertrauen verloren". Aber der Weg der religiösen Erfahrung, den er uns im Anschluß an Schleiermacher weisen möchte, bietet beim Verf. überall wie seinem Vorbild selbst in der Gotteslehre so problematische Resultate, daß man füglich zweifeln darf, ob der von ihm gebotene Ersatz irgend mehr als die verachtete Schulmetaphysik ausrichtet. Resultate vollends wie S. 319: „So wenig wie die Naturwelt ohne das Uebel, so wenig ist die sittliche Welt ohne das Böse denkbar" haben auch für eine theistische Weltanschauung einen gar bedenklichen Klang.

Der Verf. ist redlich bemüht, die Grundanschauungen des Christenthums gegenüber Pantheismus und Deismus, Determinismus und Pelagianismus, Judaismus und Paganismus, Doketismus und Ebionismus, Traditionalismus und Indepedentismus und wie die Schlagwörter alle lauten, auszuscheiden und klar herauszustellen. Aber ist es nicht ein trostloses Schauspiel, in der ganzen Geschichte des Christenthums nun jene „Grundanschauungen" in fortwährender Verzerrung und Verkehrung, stets in die Hüllen phantastischer

Zuthat und Einbildung eingewickelt verfolgen zu müssen, bis endlich ein denkender Kopf der Gegenwart gewandt genug ist, sie in ihrer Reinheit herauszuschälen, indem er freilich mit der Behauptung einer steten Umwandlung des religiösen Bewußtseinsinhaltes bei veränderter Weltanschauung (S. 71) dem Leser den schlechten Trost noch mitgibt, daß der Sisyphusarbeit eben noch kein Ende ist und sie mit jedem Fortschritt des wissenschaftlichen Bewußtseins aufs Neue zu geschehen hat und ihre Lösung wieder anders ausfallen muß (S. 6)? Ein trostloses Schauspiel sagen wir, das da Gott die arme Menschheit aufführen läßt und wir zweifeln, ob für diesen Gott irgend eine Seele gewonnen wird. Wir meinen, dem Buche des Verf. werde es gehen wie den allegorischen Auslegungsversuchen der antiken Mythen, die uns bei so manchen redlichen Philosophen alter Zeit begegnen: die schneidende Kritik, welche sie an den Buchstaben des alten Glaubens anlegten, verstand alle Welt und machte sich jeder Gebildete zu eigen, man lachte über die alten Götter, aber auch über die geistreichen und gekünstelten Versuche, hinter so viel Spreu einige Körner zu suchen, hinter dem Buchstaben einen tiefern Sinn und Gehalt auszuwittern, von dem sich keiner der Gläubigen jemals etwas hatte träumen lassen.

Den Verf. jammert sichtlich der allgemeine Niedergang der Religiosität und des Christenglaubens in der Gegenwart, wie einstens auch ein Plutarch und andere in alten Tagen über die trostlosen religiösen Zustände ihrer Zeit geseufzt. Er sagt manch treffendes Wort gegen Darwinismus und Materialismus, über den Werth und die Bedeutung der Religion. Aber wenn er glaubt, mit diesem dünnen Extract von Christenthum und Offenbarungsglauben die religiöse Welt heilen,

hungrige Seelen erquicken zu können, so gemahnt uns das an jenes Herrenwort vom Stein, den man den Kindern nicht statt des Brotes bieten soll (Matth. 7, 9).

Rep. Dr. phil. Knittel.

4.

Sammlung kirchlicher und staatlicher Verordnungen für das Bisthum Rottenburg von **Adolf von Vogt**, Syndikus des bischöflichen Ordinariats in Rottenburg. Schwäb. Gmünd, Verlag von Georg Schmid. 1876. VI u. 828 S.

Herr Syndikus v. Vogt hat im Jahr 1863 eine Zusammenstellung der kirchlichen Verordnungen für das Bisthum Rottenburg veröffentlicht und derselben im J. 1870 eine Fortsetzung folgen lassen. Da die erstere schon lange vergriffen ist und seit dem Erscheinen der letzteren wieder zahlreiche und sehr wichtige Verordnungen seitens der kirchlichen Oberbehörde erlassen wurden, so hat sich der H. Verf. entschlossen, eine neue Sammlung zu veranstalten. Dieselbe liegt jetzt in einem umfangreichen, elegant ausgestatteten Bande von 828 Seiten vor. Die beiden frühern Sammlungen sind in den betheiligten Kreisen allgemein bekannt und allseitig als treffliche Leistungen anerkannt. Die eben erschienene neue Sammlung ist nach denselben Grundsätzen, mit der gleichen Sorgfalt und Genauigkeit, mit der nämlichen Sachkenntniß wie ihre beiden Vorgängerinnen bearbeitet und wir haben in den angedeuteten Richtungen unsern anerkennenden Bemerkungen, mit welchen wir die früheren

Publicationen (Quartalschrift, 1863. S. 169 f. und 1870. S. 541 ff.) begleiteten, nichts wesentlich Neues hinzuzufügen.

Was die kirchlichen Verordnungen betrifft, so wurden aus der Zahl der früher aufgenommenen diejenigen, welche nur einen transitorischen Werth hatten, ausgeschieden, an ihrer Stelle manche älteren, die noch jetzt von Bedeutung sind, aufgenommen und namentlich die seit dem J. 1870 erschienenen beigefügt, so daß nicht nur viele Artikel wesentlich erweitert und vermehrt, sondern auch zahlreiche Rubriken ganz neu eingeschaltet wurden z. B. Applicatio pro populo S. 10 ff. Auswanderer S. 38 ff. Jagd S. 209 f. Invalidenstiftung S. 227 f. Kaiser S. 243 f.. Kinderrettungsanstalten S. 247 ff. Ministranten S. 374. Pensionirung S. 436 ff. Polizeiaufsicht S. 559 ff. Predigt S. 569 f. Sponsalien S. 622 f. Waisenhaus, woselbst S. 743 ff. sehr zweckmäßig eine von der Blindeninspection gefertigte Zusammenstellung derjenigen gesetzlichen Bestimmungen, welche für die Aufnahme der Kinder maßgebend sind (aber vielfach, selbst von Seiten der mitwirkenden Behörden nicht die erforderliche Beachtung fanden), beigefügt wurde. Nicht weniger zweckmäßig und dankenswerth ist die Einrichtung, daß bei verschiedenen kirchlichen Verordnungen zur näheren Erläuterung derselben in den beigegebenen Noten auf die einschlägigen Erlasse der bürgerlichen Behörden verwiesen wird, wie S. 38. 76. 97. 162 f. 164 f. 559. 606. 620 ꝛc.

Indessen der Hauptwerth der neuen Sammlung und ihr characteristischer Unterschied gegenüber den frühern liegt darin, daß die auf katholisch-kirchliche Verhältnisse bezüglichen staatlichen Verordnungen in erschöpfender Vollständigkeit sowie alles Dasjenige aus dem bürgerlichen Rechte, besonders auch aus den neuesten Reichsgesetzen (S. 37. 57. 59.

64. 166. 203 f. 373. 564. 702 f. 767 f. 783 f. 790 f.) aufgenommen ist, was der Geistlichkeit bei Besorgung ihrer Amtsgeschäfte zu wissen nothwendig oder zweckdienlich sein kann. Wir verweisen in dieser Beziehung auf die entweder ganz neu hinzugekommenen oder doch beträchtlich erweiterten Artikel — Amtlicher Geschäftsverkehr, Amtssigill, Aufbesserung des Pfründeinkommens, Ausländische Geistliche, Begräbniß, Betteln, Bevölkerungsliste, Collecten, Confessionswechsel, Dekane, Dissentirende, Eidesabnahme, Epidemien, Geisteskranke, Gerichtliche Klagen gegen Geistliche, Gewitterläuten, Gottesacker, Hebammen, Impflisten, Kirche in ihrem Verhältniß zum Staate, Kirchenbücher, Kirchengebäude, Kirchenstellen, Besetzung und Bewerbung, Kulterfordernisse und Kultkostenverzeichnisse, Lehramtskandidaten, Lehrlinge und jugendliche Fabrikarbeiter, Meßnerdienste und Meßnereigehilfe, Militärpflicht, Oberamt, gemeinschaftliches, Patronatrecht, Pfründbeschreibung und Pfründbesoldungen, Pfründstocksrechnungen, Pfründgüter, Pfründkapitalien, Portofreiheit, Rang, Staatsanzeiger, Standesherren, Steuern, Stiftungsrath und Kirchenkonvent, Thierschutzverein, Unterstützungswohnsitz, Verfehlungen der Geistlichen und Strafen.

Durch die Beigabe eines sehr genauen und ausführlichen (34 Seiten umfassenden) Registers ist die Benützung des Buches außerordentlich erleichtert. Druck und Ausstattung sind tadellos, die Correctur, einige kleine Versehen abgerechnet, äußerst pünktlich besorgt.

In der Ueberzeugung, daß die neue Sammlung nicht nur das Studium unserer Diöcesan- und Landesgesetzgebung zu fördern in hohem Grade geeignet sei, sondern auch in der amtlichen Praxis ein zuverläßiger Führer und Rathgeber sein werde, möchten wir dieselbe allen Betheiligten aufs Angelegentlichste empfohlen haben. Kober.

5.

1) **Theologische Bibliothek.** Handbuch der Patrologie oder der älteren christl. Literärgeschichte von Dr. **Johannes Alzog,** geistlichem Rath ꝛc. ꝛc. Dritte neubearbeitete und vermehrte Auflage. Freiburg i. B. Herder. 1876. XIV u. 572 S. 8.

2) **Der Apostel Barnabas.** Sein Leben und der ihm beigelegte Brief, wissenschaftl. gewürdigt von Dr. **Otto Braunsberger,** Priester der Diöcese Augsburg. Gekrönte Preisschrift. Mainz, Kupferberg. 1876. VIII u. 278 S. 8.

3) **Patrologische Untersuchungen.** Ueber Ursprung der problematischen Schriften der apostol. Väter. Von **Constantin Skworzow,** Professor der Patrologie an der Akademie zu Kiew. Leipzig. Fleischer. 1875. VI u. 170 S. 8.

1) Seit Veröffentlichung der zweiten Auflage dieses Buches ist eine Reihe von Schriften auf dem Gebiete der Patrologie erschienen, theils Werke allgemeinerer Art, theils Monographien und Detailuntersuchungen, und dem Verfasser erwuchs in erster Linie die Pflicht, sie durchzuarbeiten und sie, so weit sie die Wissenschaft förderten, für seine neue Auflage zu verwerthen. Er ist ihr mit großer Gewissenhaftigkeit nachgekommen und wer die vorliegende Auflage mit den früheren vergleicht, wird an sehr vielen Stellen seiner verbessernden Hand begegnen. Indem aber seine Patrologie jetzt in die Herder'sche theologische Bibliothek Aufnahme fand, trat noch eine andere Aufgabe an ihn heran. Mit Rücksicht auf die Bände, welche von diesem größeren Werke bereits erschienen sind, ward eine Erweiterung des Inhaltes als geboten erachtet und da auch sonst ein solcher Wunsch geäußert wurde, so glaubte er sich ihm nicht entziehen zu dürfen und er entsprach ihm in der Weise, daß

er den neuen Stoff in den Rahmen der früheren Ausgaben einfügte. Die Anlage des Werkes blieb so im wesentlichen die bisherige. Zwischen die alten Paragraphen wurden aber einige neue eingeschoben, indem einzelne Schriften und Schriftsteller, wie die Bischöfe Archelaus von Cascar und Alexander von Lykopolis (§ 30) und die Itala und Vulgata (§ 37) neu aufgenommen, oder wie Hosius, Lucifer und Pacian (§ 68) viel eingehender behandelt wurden; andere Paragraphen wurden nach Bedürfniß erweitert, insbesondere wurden bald größere bald kleinere Stellen aus verschiedenen Vätern und namentlich den Dichtern ausgehoben und theils im Urtext, theils in Uebersetzung als Stilproben mitgetheilt. Die Schrift erscheint so beträchtlich vergrößert und die Erweiterung beträgt nach dem seitherigen Format fast dreizehn Bogen oder etwa ein Drittel. Die beifällige Aufnahme, die sie bereits bisher gefunden, wird ihr deßhalb in noch erhöhtem Grade in Zukunft zu Theil werden und der Wunsch des gelehrten Verfassers, zum Nutzen der Theologie-Studierenden wie der Curatgeistlichen gearbeitet zu haben, wird kein eitler sein.

Weiter ist auf die Arbeit, da sie bereits im Jahrgang 1867, S. 92 ff. eine einläßliche Besprechung gefunden, hier nicht einzugehen und ich erlaube mir zum Schluß nur noch einige Noten zur allenfallsigen Berücksichtigung in einer neuen Auflage beizufügen. S. 30 dürften der Barnabasliteratur noch angereiht werden: Müller, Erklärung des Barnabasbriefes 1869 und Heydecke, Dissertatio qua Barnabae epistola interpolata demonstratur 1874 und S. 165 verdient die hervorragende Leistung des Professor Dr. Ott in Rottweil: „Die neueren Forschungen im Gebiete des Bibellatein“ in den Jahrbüchern für classische Philologie

von Masius und Fleckeisen Jahrgang 1874 eine Erwähnung. Von der S. 285 angeführten Monographie Ullmann's über Gregor von Nazianz (Darmstadt 1825) ist 1867 von Perthes in Gotha eine zweite Ausgabe veranstaltet worden und die Dindorf'sche Ausgabe des Epiphanius erschien nicht 1860 ff., wie S. 303 angegeben ist, sondern 1859—62. Die fünfte Auflage der Tübinger Patres apostolici ist noch nicht erschienen; aber ihre Ankündigung durch den Verf. S. 21 soll für den Referenten ein Sporn sein, sich ihr fortan mehr zu widmen.

2) Die Barnabasliteratur, die kürzlich (Qu.Schr. 1876, 110 f.) verzeichnet wurde, hat inzwischen bereits wieder eine Bereicherung erfahren und der Verfasser der vorstehenden Schrift hat die vorhandene umfangreiche Literatur tüchtig durchgearbeitet und da und dort auch auf einen bisher nur wenig oder nicht beachteten Punkt hingewiesen. Die Arbeit zerfällt in zwei Theile und der erste enthält eine eingehende Untersuchung über das Leben des Apostels Barnabas, im zweiten, der dem Barnabasbrief gewidmet ist, wird besonders ausführlich über den Ursprung und über die ältere Geschichte des Briefes gehandelt. Br. bekennt sich zu der in der Gegenwart beinahe allein vertretenen Ansicht, daß der Brief nicht von dem Apostel Barnabas herstamme, und erörtert nicht bloß die äußern und innern Gründe, die für einen anderweitigen Ursprung sprechen, sondern handelt auch ziemlich eingehend von den Beweisen, die bisher gegen die Aechtheit vorgebracht wurden, aber nach seinem Dafürhalten nicht stichhaltig sind. Der Verfasser des Briefes ist nach ihm ein Heidenchrist und ebenso sind die Leser wenn auch nicht ausschließlich so doch vorwiegend Heidenchristen. Da die meisten Christengemeinden der damaligen Zeit, wird geschlossen,

aus Juden- und Heidenchristen gemischt waren, so wird es sich ähnlich auch mit den Kirchen verhalten haben, an die unser Brief gerichtet wurde, und dem entsprechend werden die Judenchristen, die in denselben sich befanden, vom Verfasser schwerlich ganz außer Acht gelassen worden sein. Als Zweck wird wie die Zurückweisung des jüdischen Joches so in gleicher Weise die Beförderung eines tugendhaften Lebens angenommen und mit dem Zugeständniß, daß eine streng einheitliche und zugleich ungezwungene Gliederung nicht möglich sei und daß der Verfasser wohl selbst nicht daran dachte, alle einzelnen Gedanken nach einem ganz kunstgerechten Plane aneinander zu reihen, dem Schreiben die Integrität zugesprochen. Die Entstehung wird zunächst in die Zeit zwischen 70 und 137 versetzt und dann noch der Anschauung eine große Wahrscheinlichkeit zuerkannt, nach der der Ursprung in das erste Drittel des zweiten Jahrhunderts fällt. Die Arbeit ist, wie bereits bemerkt wurde, eine tüchtige Leistung, wenn sie auch keine wesentlich neuen Resultate zu Tage förderte und nicht frei von einzelnen Verstößen ist, und es ist zu wünschen, der Verf. möchte die literarische Laufbahn, die er mit Ehren betreten, noch weiter verfolgen und seine Kraft auf einem Felde erproben, das noch weniger angebaut ist und mehr Ausbeute verspricht als die Barnabasfrage.

3) In der in dritter Linie genannten Schrift werden die problematischen oder diejenigen Schriften aus der Periode der apostolischen Väter behandelt, über deren Aechtheit sich die Alten zweifelnd oder verschieden ausgesprochen haben, so daß sie bis jetzt fraglich sei, und es wird der Versuch gemacht, die Frage nach ihrem Ursprung hauptsächlich auf Grund der inneren Zeugnisse zu lösen. Näherhin werden

der Barnabasbrief, der Hirt des Hermas, der zweite Clemensbrief, die Briefe des Ignatius und die areopagitischen Schriften in Betracht gezogen und die Studien sind nicht ohne Interesse. Sie bieten manches Neue und wenn die Ergebnisse ebenso fest begründet wären, als sie überraschend und originell sind, so würde die Arbeit einen nicht unbedeutenden Platz in der patrologischen Literatur einnehmen. Aber die Umsicht, die Genauigkeit und die Gründlichkeit im Verfahren, ohne die die bisherigen Resultate der Wissenschaft nicht umgestürzt werden können, werden nur zu sehr vermißt und Combinationen gemacht, für die dem unbefangenen Beobachter die erforderlichen Mittelglieder fehlen. Um den kühnen Hypothesen einen weiteren Halt zu geben, werden auch Stützen nicht verschmäht, die durch die historische Kritik bereits zur Genüge als morsch dargethan worden sind und ich erinnere nur an S. 32, wo das Verbot des Kaisers Antoninus, einen Christen als solchen anzuklagen (Euseb. h. e. IV c. 13) und an S. 159, wo der (pseudoisidorische) Brief des Papstes Cajus an den Bischof Felix für ächt erklärt wird. Auf alles Einzelne einzugehen, würde zu weit führen und es dürfte zur Illustration des Verfahrens des Verf. hinreichen, die Hauptgedanken seiner Schrift kurz anzuführen.

Für die Bestimmung der Entstehungszeit des Barnabasbriefes wird von c. 4 ausgegangen und in dem kleinen Horn der dort angeführten Daniel'schen Weissagung der elfte römische Kaiser, Domitian, erblickt, indem die drei gestürzten Hörner auf die wirklichen oder wenigstens in Anspruch genommenen Siege dieses Fürsten über die Briten, Dacier und Germanen bezogen werden. Bestimmter wird der Ursprung in das Jahr 91 verlegt, weil der Autor die Apo-

kalypse noch nicht kenne und die Meinung zu widerlegen suche, als ob die Christen die jüdischen Gebräuche für wünschenswerth hielten, während Domitian sich damals als Gott proclamirt und die Christen wegen Beobachtung der jüdischen Satzungen habe verfolgen lassen (S. 1—14). Dem Hirten des Hermas (S. 15—43) wird eine antignostische Tendenz (gegen den Valentinianer Markus) zugeschrieben und seine Entstehung im Einklang mit dem Muratorischen Fragment in die Mitte des zweiten Jahrhunderts verlegt. Der zweite Clemensbrief (S. 44—55), der ihm ähnlich, nur kurze Zeit vor ihm geschrieben und seinem Verfasser bekannt gewesen sei, soll eines der beiden Schreiben sein, deren Abfassung dem Hermas Vis. II c. 4 aufgetragen wurde, und es wird damit an eine Ansicht über die gegenseitige Beziehung der beiden Schriftstücke gestreift, die schon im Jahr 1861 in der Qu.Schr. vorgetragen wurde, die aber als grundlos aufgegeben werden muß, seitdem durch die Auffindung des Codex Hierosolymitanus der homiletische Charakter des zweiten Clemensbriefes außer Zweifel gestellt ist. Die ignatianischen Briefe werden in zwei Classen gesondert und der einen die drei nur lateinisch vorhandenen (zwei an den Apostel Johannes und einer an die seligste Jungfrau), deren Verfasser sich in der Ueberschrift einfach Ignatius nennt, der zweiten die zwölf anderen zugewiesen, deren Verfasser Ignatius Theophorus heißt. Jene werden als „eigentlich ignatianisch" oder ächt anerkannt, indem „sie sowohl nach ihrem Charakter als auch nach ihrem Inhalt im höchsten Grade einem Zeitgenossen und Begleiter der Apostel angemessen" seien; die Briefe der zweiten Classe sollen unter dem Pontifikat des Papstes Anicet (158—169) entstanden und die längere Recension soll die ursprüngliche

oder wenigstens dem Original am nächsten stehende sein. Von einem Gang des Verfassers zum Martyrium sei streng genommen in ihnen nichts zu finden und die bezüglichen Worte seien anders als bisher zu fassen, da man sich sonst in ein Labyrinth von Widersprüchen verwickle. Ignatius Theophorus habe sich vielmehr nach Rom begeben, um die Häretiker und näherhin die Nachfolger des Marcion zu bekämpfen, und er habe dieß incognito thun wollen, weßhalb er die Römer (c. 2) bitte, über ihn zu schweigen (S. 55—97). Wie der Pastor Hermä, der zweite Clemensbrief und die Briefe des Ignatius Theophorus, so sollen endlich auch die areopagitischen Schriften (S. 98—170) eine antignostische Tendenz haben und weil sie es nicht mehr auf einen Sieg über den Gegensatz, sondern auf seine Versöhnung absehen, sollen sie nicht im zweiten, sondern im dritten Jahrhundert entstanden sein, wo die Irrlehre bereits im Niedergang begriffen gewesen sei. Der Verfasser soll ein Zeitgenosse Plotin's und sein Lehrer Hierotheus soll, da die Schrift de divinis nominibus sich als Commentar zum Periarchon des Origenes darstelle, kein anderer als der große Alexandriner sein. Aus dem Schlußsatz des dritten Kapitels der gedachten Schrift wird ferner geschlossen, der Autor sei selbst ein Alexandriner und endlich wird er zu einem Lehrer der alexandrinischen Katechetenschule erhoben und Dionysius der Große genannt. Die Stellen, in denen sich der Verfasser als einen Zeitgenossen und Begleiter der Apostel zu erkennen gibt, werden anders gedeutet — die Worte von der Zusammenkunft, die die Brüder veranstalten, um den Leib zu sehen, welcher die Quelle des Lebens ist und Gott getragen hat, sollen auf die Synode von Bostra und die dort gepflogenen Verhandlungen über die Natur und Mensch-

werdung Christi sich beziehen — und so der Vorwurf einer Fälschung von Dionysius abgelehnt. Auch Hermas wird von dieser Beschuldigung freigesprochen, da unter dem Clemens in Vis. II c. 4 nicht der Papst, sondern eine andere und später lebende Person dieses Namens zu verstehen sei und endlich soll auch bezüglich der ignatianischen Briefe von einem Betrug nicht die Rede sein können, da der Verfasser der zweiten Classe nicht der Apostelschüler Ignatius sei und sein wolle und da die vorgenommene Verkürzung seiner Briefe nicht unter jenen Begriff falle.

Funk.

6.

Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter vom Ende des achten Jahrhunderts bis zum Anfange des vierzehnten von **Hermann Reuter.** Erster Band. Berlin. Hertz. 1875. XX und 335 S. 8.

Der Geschichtschreiber des Papstes Alexander III bietet in der vorstehenden Schrift eine Arbeit, die gleich der früheren einen hervorragenden Platz in der Literatur behaupten wird. Neu durch den Inhalt ist sie vortrefflich in der Ausführung und beinahe auf jedem Blatt zeigt sich der Meister, der mit nimmer rastendem Fleiße an seinem Werke thätig war, bis er ihm den erreichbaren Grad der Vollkommenheit gegeben. Da er bei seinen Quellenstudien die Wahrnehmung machte, daß im Mittelalter mehr, als bisher bekannt war, aufklärerische Ideen vorhanden waren, so begann er das einschlägige Material eifrig zu sammeln, um die Geschichte der religiösen Aufklärung in diesem Zeitraum zu schreiben

und eine Seite desselben ins Licht zu stellen, die in der Literatur bisher übergangen oder nur sehr einseitig behandelt worden war. Seine Untersuchungen erstrecken sich näherhin auf die Zeit vom Ende des achten bis zum Anfang des vierzehnten Jahrhunderts und der vorliegende erste Band erstreckt sich bis zur Mitte des zwölften Jahrhunderts, dem die zwei letzten Bücher gewidmet sind, während das achte und neunte Jahrhundert im ersten, das zehnte und elfte im zweiten Buch zur Darstellung kommen. Als hauptsächlichster Vertreter der Aufklärung oder „der Opposition der als selbstständiges Licht sich wissenden Vernunft gegen den als lichtscheu vorgestellten Dogmatismus“ erscheint im elften Jahrhundert Berengar von Tours, im zwölften Abälard; im neunten werden Claudius von Turin, Agobard von Lyon, Gottschalk und Scotus Erigena unter diesem Gesichtspunkt behandelt und eine Betrachtung über die carolingische Cultur und die libri carolini vorausgeschickt, deren Ursprung im achten Jahrhundert nun nicht mehr zu bestreiten sein wird, da die seit geraumer Zeit verschollene Handschrift der vatikanischen Bibliothek nach der Mittheilung Reifferscheids in dem Breslauer Lectionskatalog für das Wintersemester 1873/74 im Codex No. 7207 daselbst wirklich noch vorhanden ist. Als Aufklärer im eigentlichen Sinn kann indessen im neunten Jahrhundert nur Scotus gelten. Die andern Männer dieser Zeit sind nur mit großen Einschränkungen so zu nennen und der Verf. gibt es hinlänglich zu verstehen, daß wir uns hier noch auf einem schwankenden und unsichern Boden befinden. Hätte es sich ihm nicht nahe gelegt, die Spuren der Aufklärung, deren Geschichte er schreiben wollte, so weit als möglich zurückzuverfolgen, so hätte er diese Männer vielleicht gar nicht mehr in den Rah-

men seiner Darstellung gezogen und wie mir scheint, hätte er sich in seinem Urtheil über sie mit Rücksicht auf den vorausgeschickten Begriff der Aufklärung in manchen Punkten etwas anders fassen, oder wenigstens einer noch größeren Behutsamkeit in der Wahl der Ausdrücke sich bedienen sollen.

Funk.

7.

Bau und Leben des socialen Körpers. Encyclopädischer Entwurf einer realen Anatomie, Physiologie und Psychologie der menschlichen Gesellschaft mit besonderer Rücksicht auf die Volkswirthschaft als socialen Stoffwechsel. Von Dr. **Albert E. Fr. Schäffle,** k. k. Minister a. D. Erster Band. Allgemeiner Theil. Tübingen 1875. Laupp. XXIV und 850 S.

Was der gelehrte Verfasser in dem vorliegenden Werk bietet, ist für den Kenner seiner frühern Arbeiten nichts ganz Neues. Es kehren manche Ideen wieder, die er schon früher in besonderen Schriften sowie in Abhandlungen der Tüb. Zeitschrift für ges. Staatswissenschaft ausgesprochen, und er weist in der Vorrede selbst darauf hin. Namentlich kommt hier die „Theorie der ausschließlichen Absatzverhältnisse“ und die Abhandlung über die „Güter der Darstellung und Mittheilung“ in Betracht und wie mit jener Arbeit zum vorstehenden Werk der Grund gelegt wurde, so ward mit dieser der Schlüssel zu ihm gewonnen. Sie verschaffte ihm den allgemeinsten Einblick in die sociale Funktion der Symbolik, Tradition und Communication oder den eigenthümli-

und eine Seite desselben ins Licht zu stellen, die in der Literatur bisher übergangen oder nur sehr einseitig behandelt worden war. Seine Untersuchungen erstrecken sich näherhin auf die Zeit vom Ende des achten bis zum Anfang des vierzehnten Jahrhunderts und der vorliegende erste Band erstreckt sich bis zur Mitte des zwölften Jahrhunderts, dem die zwei letzten Bücher gewidmet sind, während das achte und neunte Jahrhundert im ersten, das zehnte und elfte im zweiten Buch zur Darstellung kommen. Als hauptsächlichster Vertreter der Aufklärung oder „der Opposition der als selbstständiges Licht sich wissenden Vernunft gegen den als lichtscheu vorgestellten Dogmatismus“ erscheint im elften Jahrhundert Berengar von Tours, im zwölften Abälard; im neunten werden Claudius von Turin, Agobard von Lyon, Gottschalk und Scotus Erigena unter diesem Gesichtspunkt behandelt und eine Betrachtung über die carolingische Cultur und die libri carolini vorausgeschickt, deren Ursprung im achten Jahrhundert nun nicht mehr zu bestreiten sein wird, da die seit geraumer Zeit verschollene Handschrift der vatikanischen Bibliothek nach der Mittheilung Reifferscheids in dem Breslauer Lectionskatalog für das Wintersemester 1873/74 im Codex No. 7207 daselbst wirklich noch vorhanden ist. Als Aufklärer im eigentlichen Sinn kann indessen im neunten Jahrhundert nur Scotus gelten. Die andern Männer dieser Zeit sind nur mit großen Einschränkungen so zu nennen und der Verf. gibt es hinlänglich zu verstehen, daß wir uns hier noch auf einem schwankenden und unsichern Boden befinden. Hätte es sich ihm nicht nahe gelegt, die Spuren der Aufklärung, deren Geschichte er schreiben wollte, so weit als möglich zurückzuverfolgen, so hätte er diese Männer vielleicht gar nicht mehr in den Rah-

men seiner Darstellung gezogen und wie mir scheint, hätte er sich in seinem Urtheil über sie mit Rücksicht auf den vorausgeschickten Begriff der Aufklärung in manchen Punkten etwas anders fassen, oder wenigstens einer noch größeren Behutsamkeit in der Wahl der Ausdrücke sich bedienen sollen.

Funk.

7.

Bau und Leben des socialen Körpers. Encyclopädischer Entwurf einer realen Anatomie, Physiologie und Psychologie der menschlichen Gesellschaft mit besonderer Rücksicht auf die Volkswirthschaft als socialen Stoffwechsel. Von Dr. **Albert E. Fr. Schäffle,** k. k. Minister a. D. Erster Band. Allgemeiner Theil. Tübingen 1875. Laupp. XXIV und 850 S.

Was der gelehrte Verfasser in dem vorliegenden Werk bietet, ist für den Kenner seiner frühern Arbeiten nichts ganz Neues. Es kehren manche Ideen wieder, die er schon früher in besonderen Schriften sowie in Abhandlungen der Tüb. Zeitschrift für ges. Staatswissenschaft ausgesprochen, und er weist in der Vorrede selbst darauf hin. Namentlich kommt hier die „Theorie der ausschließlichen Absatzverhältnisse" und die Abhandlung über die „Güter der Darstellung und Mittheilung" in Betracht und wie mit jener Arbeit zum vorstehenden Werk der Grund gelegt wurde, so ward mit dieser der Schlüssel zu ihm gewonnen. Sie verschaffte ihm den allgemeinsten Einblick in die sociale Funktion der Symbolik, Tradition und Communication oder den eigenthümli-

chen psychischen Mechanismus des socialen Körpers und ermunterte ihn, seine Untersuchungen auf dem Felde socialer Anatomie, Physiologie und Psychologie zu vervollständigen und die Ergebnisse seiner Forschung systematisch darzustellen. Hat nun auch diese Arbeit für den Leserkreis der Qu.schr. nicht in allen ihren Theilen das gleiche Interesse wie die im Jahrgang 1874 S. 165 ff. angezeigten, indem der hier ausgeführte Aufbau des socialen Körpers nach seiner theoretischen oder systematischen Seite mehr die Aufmerksamkeit des engern Kreises der Fachgelehrten als eines weiteren Publikums in Anspruch nehmen dürfte, so verdient sie doch insofern in dieser Zeitschrift zur Anzeige gebracht zu werden, als sie nicht bloß eine Nationalökonomie, sondern eine vollständige Gesellschaftslehre enthält und ein neues Zeugniß von der scharfen Beobachtungsgabe und der seltenen Productivität des Verfassers ablegt.

Es ist hier nicht der Ort weder eine genaue Analyse des Werkes zu geben, da dieselbe bei dem Reichthum des Inhaltes einen größeren Raum erfordern würde, als ihr die Qu.schrift zu bieten im Stande ist, noch eine ins Einzelne gehende Kritik zu üben. Doch möge auf einen Punkt besonders hingewiesen werden. Der Verf. zieht zur Veranschaulichung der Gliederung des socialen Körpers die Histologie oder Gewebelehre herbei und nachdem er schon in seinem „Kapitalismus und Socialismus“ dargethan, daß die Familie für den socialen Körper dasselbe ist, was die Zelle für den organischen Körper, so macht er jetzt mit diesem Gedanken vollen Ernst und umfassenden Gebrauch. Er weist eingehend die Analogien der socialen und organischen Zellen, Gewebe und Organe nach und wer seinen Ausführungen folgt, wird seine Resultate überraschend finden. Ref. gesteht offen, daß

er einiges Mißtrauen faßte, als er die bezüglichen Auseinandersetzungen zu lesen anfing, da ihm noch die Analogien vorschwebten, die ein Staatsrechtslehrer der Gegenwart zwischen einzelnen Organen des gesellschaftlichen und menschlichen Körpers zog, indem er den Staat mit dem Mann, die Kirche mit der Frau, den männlichen Geist mit dem Regiment, den Verstand mit dem Staatsrath, das Gedächtniß mit dem Ministerium des Innern, den Geruchssinn mit der auswärtigen Verwaltung u. s. w. verglich (Bluntschli, Psychologische Studien über Staat und Kirche 1844), und er fürchtete, ähnlichen Auseinandersetzungen zu begegnen, die, wie man auch über sie selbst urtheilen mag, zu wissenschaftlicher Erkenntniß wenig oder nichts beitragen. Seine Besorgniß wurde aber in demselben Maß gehoben, als er in der Lektüre des Buches vorrückte und die Resultate desselben werden in der Hauptsache um so eher Anerkennung erlangen, als der Verf. in seiner Ausführung durchaus Maß hielt und neben der schlagenden Analogie den großen Unterschied nicht übersah, der trotz aller Aehnlichkeit zwischen beiden Gebieten besteht und der darin seine tiefste Quelle hat, daß die organische Zellen- und Gewebebildung auf physischen, die sociale aber zum größten Theil auf geistigen Kräften beruht. Die Schrift ist daher allen Freunden der Socialwissenschaft zu empfehlen und wir sehen mit gespannter Erwartung dem Erscheinen des zweiten Bandes oder besonderen Theiles entgegen.

Funk.

8.

Die Wirkungen des eucharistischen Opfers. Historisch-dogmatische Abhandlung von Dr. **Thomas Specht**, Priester der Diöcese Augsburg. Augsburg 1876. Verlag der Kranzfelder'schen Buchhandlung. 4 S. Vorr. u. Reg. S. 195.

Vorliegende, zum Zweck der Erlangung des theologischen Doktorats geschriebene Abhandlung über „die Wirkungen des eucharistischen Opfers" motivirt die Wahl des beregten Themas durch den Hinweis, daß unsere theologische Literatur darüber eine Monographie nicht besitzt und auch die gewöhnlichen Compendien der Dogmatik, entsprechend ihrer Anlage und ihrem Zwecke, nur sehr kurz davon handeln" (Vorr.). In seiner Bearbeitung will sich der Verf. hauptsächlich an die alten Theologen aus der nachtridentinischen Periode anschließen, deren Resultate in freier und selbstständiger Weise berücksichtigen und rechtfertigen (l. c.). Die „Erstlingsarbeit" des Verfassers zeichnet sich auch wirklich aus durch dogmenhistorische Kenntnisse, umfassende Bekanntschaft mit den Quellen der einschlägigen Literatur, genaues Eingehen auf die von den Schultheologen gestellten dogmatischen Fragen und deren Detail und ist nach dieser Seite wirklich instructiv. Daneben dürfen wir allerdings auch die ihr unsers Erachtens anklebenden Mängel nicht verhehlen. Wir gehen daher etwas genauer auf den Inhalt der Arbeit ein.

Mit richtigem Takt bespricht die Einleitung „Wesen und Zweck" des eucharistischen Opfers „sowie seine Stellung im Cultus". Aber gerade die Hauptsache, auf die bei der Stellung des Themas alles ankam, ist unseres Erachtens nicht scharf herausgestellt [1]). Spricht man nämlich von

1) Vollends gehört eine Hereinziehung des himmlischen Opfers (Hebr. 8, 1—6) S. 2—4 gar nicht hieher und kann lediglich nur verwirren.

„den Wirkungen des eucharistischen Opfers", so kann letzteres nicht nach der Seite in's Auge gefaßt sein, wonach es mit dem Kreuzopfer identisch und dessen reale obwohl unblutige Repräsentation ist. Als solchem kommen dem Meßopfer, eben weil es mit dem Kreuzopfer identisch ist, keine eigenen Wirkungen zu, diese decken sich mit den Früchten des Kreuzopfers, finden dieses ein für allemal bereits gesetzt, vorhanden und wirksam. Es handelt sich vielmehr um das eucharistische Opfer als Culthandlung der Kirche, die in demselben durch das Eine ihr von Christo hinterlassene und anbefohlene Opfer recht eigentlich und wörtlich durch Jesum Christum einerseits Gott die schuldige Verehrung, Anbetung und Danksagung erweist, andererseits ihre Gebete, Anliegen und Fürbitten vorbringt. Darauf war von vornherein der Nachdruck zu legen und danach der dogmenhistorische Stoff soviel möglich scharf abzugrenzen, die Unterscheidung bietet aber auch, wie wir sehen werden, den Schlüssel zur Lösung der dogmatisch-wissenschaftlichen Fragen.

Die Zerlegung der Arbeit in einen „dogmengeschichtlichen" und einen „dogmatisch-kritischen Theil" ist vollständig berechtigt ja gefordert, nicht bloß „weil", wie der Verfasser bemerkt, „auf diese Weise das Gesetz der historischen Continuität auch schon äußerlich mehr hervortritt und weil das gegentheilige Verfahren den Fluß der dogmatischen Behandlung ungebührlich hemmen würde", sondern weil nur so die dogmengeschichtliche Aufgabe im Unterschied von der dogmatisch-speculativen ihre volle, rechte und selbstständige Beantwortung erfährt. Die dogmenhistorische Darstellung selbst zeugt von reicher Erudition, ist aber freilich zum Theil etwas zu weit ausgreifend, wobei man indeß billigerweise nicht außer Acht lassen darf, daß die Natur des Stoffs

die enge Begrenzung bloß auf die beregte dogmatische Frage ausschließt. Eigentlich nur Vorfrage ist es, ob die Eucharistie wirklich immer als Opfer in der Kirche gefaßt werde. Ein specieller Nachweis war nur gefordert betreffs der Frage: für wen und zu welchen Zwecken wurde es von Anfang an dargebracht? Hauptquellen bilden die alten Liturgien und die mehr gelegentlichen Aeußerungen der Kirchenväter, theologische Untersuchungen dürfen wir natürlich und zwar lange, lange bis in die Zeiten der Scholastik herab nicht suchen und sind dieselben überhaupt erst durch den reformatorischen Gegensatz recht in Fluß gerathen. Aus der Fülle des Bekannteren interessirt, daß schon Tertullian der Aufopferung der Messe für den einzelnen Toden gedenkt (S. 51) und wenn er weiterhin der Darbringung des Meßopfers bei der Vermählung gedenkt (»confirmat oblatio«) (S. 61), so wird es sicher nicht zu kühn sein, eine specielle Commemoration der Vermählten während der Messe vorauszusetzen. Das wären also die ältesten uns bekannten Spuren der sog. Application der Messe. In den Oblationen der Gläubigen hätten wir dann die älteste Form des Stipendiums, nur daß eben jene nicht dem einzelnen Priester, der das Opfer darbrachte, sondern dem Klerus in commune zugewendet wurden. Erst die Regel Chrodegangs gestattete, „daß ein einzelner Priester für seine Messe ein Almosen annehmen darf“ (S. 84), aber, bemerkt der Verf.: „man sieht, daß es sich hier nicht um die Einführung einer neuen, sondern um die Normirung einer schon bestehenden Gewohnheit handelt“.

Wenn es sich im zweiten dogmatisch-kritischen Theil nun um die genetische Entwicklung der Wirkungen des Meßopfers aus seiner Natur und Wesenheit handelt, so war

wie bereits bemerkt, die oben beregte Auffassung der Messe als des höchsten Cultaktes der Kirche zum principiellen Ausgangspunkt zu nehmen. In formeller Beziehung erscheint so die Messe als nicht specifisch vom Gebet, Opfer und etwa noch Sakramentale unterschieden, aber wie die Eucharistie als Sakrament durch ihren Inhalt sich sofort an die Spitze aller übrigen stellt, so tritt das Meßopfer nach der eben bestimmten Seite wieder um seines Inhalts willen an die Spitze aller Culthandlungen, ist die denkbar höchste Form des Cultus [1]). Diesem Opfer, diesem Gebet kommt wegen desjenigen, der dem himmlischen Vater fort und fort dargebracht wird, allerdings eine Kraft und Wirksamkeit zu, wie keinem andern Opfer, aber weil es das Opfer der Kirche ist, von vornherein keine unendliche, sondern endliche, beschränkte. Die Kirche besitzt also ein Meßopfer, ein Mittel, vermöge dessen sie mit der höchsten Bürgschaft der Gewährung ihrer Bitten um specielle Application der Früchte des Kreuzopfers für ihre Glieder im Diesseits und Jenseits, soweit sie dessen bedürftig sind, in geistlichen und zeitlichen Anliegen flehen kann (fructus generalis). Diejenigen, welcher sie besonders gedenkt resp. ihren Minister den Priester besonders gedenken heißt, sind natürlicher Weise auch bezüglich der Zuwendung jener Früchte Gott in besonderer Weise empfohlen. Diejenigen, welche der Messe anwohnen, erlangen theils auf Grund der Meinung und des Willens der Kirche, theils weil sie ein eminent verdienstliches Werk eben durch diese Anwohnung vollbringen, ebenfalls ein Anrecht auf besondere Gnade (fructus specialis).

1) Vgl. die Theorie des Duns Scotus S. 138 ff., bei dem die Vorstellung: die Eucharistie ist das Opfer der Kirche, in aller Schärfe heraustritt.

Der einzelne Priester vollbringt ebenfalls mit der Darbringung des Meßopfers ein eminent gutes Werk (fructus specialissimus) u. s. f. Schwierigkeit macht nur der fructus ministerialis, über den indeß die Ausführungen S. 162 ff. des Verf. sowenig als die anderer Theologen recht befriedigen. Da ein Wechsel der Disciplin hier sicher vorliegt, so könnte man vielleicht daran denken, die Kirche habe dem Priester als minister ecclesiae die stillschweigende Erlaubniß ein für allemal eingeräumt, an ihrer Statt Eines oder mehrerer zu einem bestimmten Zweck ganz besonders zu gedenken, ganz besonders im Namen der Kirche um die Application der Früchte des Opfers für eine bestimmte Person zu bitten. Jedenfalls scheint es uns, als ob unsere Auffassungsweise mehr Licht in die Sache brächte, einfacher die vorliegenden Schwierigkeiten löste, entschiedener dem protestantischen Mißverständniß und so namentlich auch der verkehrten Auffassung von der Application des Opfers für die Verstorbenen entgegenträte, als dies dem Verf. an der Hand des weitläufigen casuistischen Materials seiner theologischen Vorgänger gelingt.

Wir bestreiten nicht, daß dem Verf. die Auffassung des Meßopfers, wie sie hier zum Ausdruck gebracht wurde, ebenfalls mehr oder weniger deutlich vorgeschwebt hat, aber wir vermissen, wie gesagt die scharfe Unterscheidung, die hier noth thut, und die Anwendung jener Unterscheidung für die wissenschaftliche Behandlung der strittigen Fragen. Daß wir hienach die Disposition des zweiten Theils, nämlich eben von dem gedachten Gesichtspunkt aus regulirt gewünscht hätten, brauchen wir eigentlich kaum mehr zu erwähnen.

Diese kritischen Bemerkungen treffen indeß zunächst die herkömmliche Behandlungsweise unserer Frage und den Verfasser nur insofern er sich eben dieser schlechtweg ange-

schlossen hat. Davon abgesehen zeigt der Verf. auch in diesem dogmatisch-kritischen Theil genaue Kenntniß der Theologen und allseitige und umsichtige Erwägung ihrer Gründe und Gegengründe. Möge die Arbeit denn mit andern ein Baustein werden zu einer den neueren protestantischen Bearbeitern so namentlich Ebrard, Kahnis, Rückert gegenüber sicher wieder zeitgemäßen größern und zusammenfassenden Arbeit über das Abendmahl im Geiste der großen Franzosen Antoine Arnauld und Pierre Nicole.

Rep. Dr. phil. Knittel.

8.

Katalog der Hebräischen Bibelhandschriften der Kaiserlichen Oeffentlichen Bibliothek in St. Petersburg. Erster und zweiter Theil. Von **A. Harkavy** und **H. L. Strack.** St. Petersburg, C. Ricker. 1875. Leipzig, J. C. Hinrichs. XXXIII und 216 S.

A. Firkowitsch und seine Entdeckungen. Ein Grabstein den hebräischen Grabschriften der Krim. Von Dr. **H. L. Strack.** Leipzig 1876. (J. C. Hinrichs in Commission).

Der „Katalog" gibt weit mehr als der Buchtitel verspricht. Wir werden zuvörderst in der Einleitung mit der Geschichte wohl der bedeutendsten Sammlung von Bibelhandschriften und zugleich mit dem völlig gelungenen Versuch einer jetzt als evident betrachteten literarischen Täuschung, denen Gelehrte wie Tischendorf und Chwolson zum Opfer fielen, bekannt gemacht, einem interessanten Seitenstück zu den Moabitika, das im Wesentlichen in der Krim und in Petersburg sich abspielte. Abraham Firkowitsch, in karäi-

scher und rabbinischer Literatur wohl erfahren und als unermüdlicher Sammler hebräisch-biblischer Handschriften anerkannt und von bleibendem Verdienste, hatte seine gesammelten Manuscripte der Kaiserlichen Oeffentlichen Bibliothek vor 2 Jahrzehnten zum Kauf angeboten, welcher 1862 auf Grund von Gutachten der Herrn Chwolson, Tischendorf und Becker zu Stande kam. In einer Denkschrift hatte der karäische Rabbi u. A. bemerkt: Die ältesten Rollen sind einige Jahrhunderte vor Christo geschrieben worden; andere gehören unstreitig in das erste und die unmittelbar auf dieses folgenden Jahrhunderte des Christenthums. — Die in diesen Handschriften vorkommenden Varianten, welche sogar de Rossi (der gelehrte Geistliche in Parma, der für Kritik des alttestamentlichen Textes eine neue Grundlage schuf) nicht erwähnt, erklären viele Stellen der heiligen Schrift, welche ohne sie vielleicht auf immer unverstanden geblieben sein würden. Viele von ihnen stellen den Wortlaut von Versen wieder her, die in dem jetzt üblichen hebräischen Texte verändert sind. Etliche Varianten der Firkowitsch'schen Codices sind ganz offenbar die ursprünglichen Lesarten, nach welchen die Septuaginta übersetzten: denn die Uebersetzung der Sept. entspricht ihnen vollständig und wird durch sie gerechtfertigt. In den Epigraphen der Handschriften ist die Zeit angegeben, in welcher sie geschrieben, geweiht oder verkauft worden sind. Der Sammler legt hier großes Gewicht darauf, daß sich in diesen Beischriften Nachrichten finden über die Erbauung verschiedener Städte und Festungen, sowie über die Kriege des Cyrus und Cambyses gegen die Scythenkönigin Tomyris, durch welche Erzählungen Herodots bestätigt werden, Nachrichten über die Gothen, eine Menge von Notizen, welche für die alte Geographie wichtig sind, Mittheilungen über

die ersten jüdischen Emigranten aus Palästina, über das Geschick der bisher für verloren gegoltenen zehn Stämme, über die mehrere Jahrhunderte vor Chr. geschehene Auswanderung von Juden nach der Krim, wofür auch Herodot und J. Flavius als Zeugen angeführt werden, über den Ursprung des Talmuds und die Verbreitung desselben in der Krim, die Geschichte der Karaiten (die bloß die heilige Schrift, ohne die Talmudtradition anerkennen). Die mit so großer Bestimmtheit vorgetragenen Aufschlüsse über die Nachschriften der Handschriften, welche die bis jetzt bekannt gewordenen ältesten hebräischen Bibelmanuscripte (aus dem zehnten Jahrhundert) um sechs- bis neunhundert Jahre überboten, machten verdientes Aufsehen und gewannen in gelehrten Kreisen begeisterte Gläubige. Man befreundete sich um so mehr mit den neuen Fünden, als neben überraschenden Notizen jener Nachschriften, wie daß der heilige Wladimir, Großfürst von Chiew, eine Botschaft zu dem Chazarenfürsten sandte, um die jüdische Religion erforschen zu lassen, oder daß die Karaiten vom Joch der Krim'schen Gothen im Jahr 805 befreit wurden und die gothische Festung Dori damals eingenommen worden sei, zwei bis dahin gänzlich unbekannte Weltären von wie man annahm weittragender Bedeutung für die alte Chronologie ebendort zum Vorschein kamen. Die eine der beiden Aeren, die auch auf Grabschriften vorkommt, datirt nach der Schöpfung und stimmt mit der nach dem Seder Olam, welches schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Chr. abgefaßt worden ist, bei den Juden üblich gewordenen Zeitrechnung nach der Schöpfung nicht überein, da es hinter letztere um 151 Jahre zurückgeht; die zweite Aera in den Epigraphen der Codices und auf Grabschriften datirt nach der Verbannung der zehn

Stämme. Somit wäre, was die erstgenannte Aera betrifft, documentarisch constatirt, daß die Juden schon um die Zeit Christi nach der Schöpfung gerechnet haben, während man bis jetzt allgemein glaubte, daß dieß erst seit dem zehnten Jahrhundert in Uebung gekommen sei. Auch die biblische Chronologie gewänne eine gesichertere Basis. Nach den Berechnungen z. B. des Seder Olam läßt man den Auszug der Israeliten aus Aegypten gegen 1300 vor Chr. stattfinden (S. X). Darnach hätte, wenn man die des Weiteren in der Bibel angegebenen chronologischen Data bis zum Ende des Exils zusammenzählt, Cyrus erst gegen Ende des fünften Jahrhunderts gelebt. Hält man nun an der Berechnung des Seder fest, so muß man die biblische Chronologie nach dem Auszug beanstanden und gewaltsam corrigiren, beziehungsweise kürzen; die neuaufgefundene Aera dagegen, nach welcher alle Daten des Seder Olam um anderthalb Jahrhunderte hinaufrücken, stellt die Richtigkeit der biblischen Chronologie in helles Licht — vielleicht nur in etwas zu helles, da die Probe beinahe zu gut gerathen ist.

Noch auffallender stellt sich die Sache mit der zweiten bisher gänzlich unbekannten Aera, obgleich dieselbe, wenn authentisch, unbestritten von der höchsten Bedeutung wäre, oder wenn man so will, längst hätte sein müssen, wenn nicht ein unbegreifliches neidisches Geschick sie der gelehrten Welt, wie es scheint auch der des Judenthums, vorenthalten hätte. Es ist die nach dem Exil der zehn Stämme datirte Zeitrechnung. H. Chwolson hat ganz Recht, wenn er die biblische Chronologie von jeher das Kreuz der Chronologen nennt und angesichts der noch namhaft größeren Verwirrung, die in der assyrisch-babylonischen und ägyptischen Chronologie herrscht, nach einem festen Punkt des Archimedes ausschaut,

d. h. nach einem einzigen sichern Datum, mit dem man nach oben und unten, nach rechts und links sicher operiren könne. Er glaubt denn nun diesen festen Punkt in der fraglichen Aera glücklich gewonnen zu haben. Aus ihr hätten wir als gewiß anzunehmen, daß die Verbannung der zehn Stämme nicht 725 oder 722 oder 715, sondern 696 vor Chr. stattgefunden hat, im sechsten Jahre des Hiskia. Die Belagerung Jerusalems durch Sanherib im vierzehnten Regierungsjahr desselben Königs fiel somit 688, nach den Keilinschriften das dritte Jahr Sanheribs, der somit 691 den Thron bestieg, was jetzt auch der assyrischen Chronologie wenigstens für das letzte Jahrhundert dieses Großstaates einen festen Punkt verleiht. Es ergäbe sich noch daraus ein weiterer „archimedischer" Punkt auch für die spätere ägyptische Chronologie, die daran auch keinen Ueberfluß hat: zur Zeit jener Belagerung Jerusalems durch Sanherib regierte nämlich der ägyptisch-äthiopische König Tirhaka, der Jerusalem entsetzen wollte. Nach dem Manethonischen Dynastienverzeichniß war er der dritte der 25sten Dynastie und suchte während der ersten sechs Jahre seiner Regierung nach Ausweis der ihm zu Ehren errichteten Denkmale Jerusalem zu Hilfe zu kommen. Er muß also zwischen 693 und 688 den Thron bestiegen haben. — Auch der Meister der Paläographie, H. Tischendorf, „steht nicht an (S. XIV) zu bezeugen, daß ihm eine sehr große Anzahl der Firkowitz'schen Handschriften und Urkunden den Eindruck des hohen und höchsten Alterthums machte und etwaige Zweifel an einzelnen Unterschriften die große Mehrzahl derselben keineswegs berühren. Flüchtige aber der Paläographie unkundige Gelehrte affektiren häufig durch ihre Zweifel am Alter seltener Handschriften die Miene der Kennerschaft; allein die Un-

wissenheit zeigt sich nicht minder durch ungerechten Zweifel als durch unkritische Gläubigkeit". Schon weit vorsichtiger äußerte sich die hiefür aus den Herren Brosset, Kunik, Schinheer und Weljaminow-Sereow gebildete Commission der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften. Sie meint (S. XV f.): Man kann nicht jedem Worte, jeder Beischrift glauben. Findet man doch auch in mittelalterlichen Handschriften zuweilen Epigraphe, welche in sehr später Zeit verfaßt wurden mit der Absicht, den Werth der Manuscripte in den Augen der Käufer und Antiquitätenliebhaber zu erhöhen oder um den Lesern irgend welche historische Erfindung mitzutheilen. Sie schreibt den Epigraphen der genannten Bibelhandschriften geradezu keineswegs die behauptete Wichtigkeit zu, da einige derselben die Kritik nicht aushalten und in einer oder andrer Beziehung sichern Daten widersprechen, die aus andern glaubwürdigen Quellen bekannt sind. Und dieß betrifft gerade die wichtigeren Beischriften, wie die, welche (Rolle A 1) die Juden schon unter dem Perserkönig Cambyses nach der Krim auswandern läßt (diese Nachricht erschien übrigens schon Chwolson nicht hinlänglich historisch beglaubigt, da es allerdings eine dahin lautende Tradition unter den Krim'schen Juden im sechsten Jahrhundert nach Chr. gab (auch das ist zweifelhaft mit dem Alter des betr. Epigraphen), dieß aber natürlich über die historische Richtigkeit der Tradition nicht entscheidet), sodann die, welche (Rolle F 2) über die Befreiung der Karaiten vom Joch der Krim'schen Gothen und über die Einnahme der gothischen Festung Dori im Jahr 805 berichtet und nicht zu dem stimmt was sonst über dieses Ereigniß bekannt ist. Die Erzählung von der Gesandtschaft, welche der Fürst von Chiew zu den Chazaren geschickt habe,

nm den jüdischen Glauben kennen zu lernen, scheint der Commission componirt zu sein nach einer zweifelhaften Tradition, welche aus der Chronik Nestors entlehnt ist. Indessen konnten die gegen die Aechtheit der Epigraphe ausgesprochenen und motivirten Bedenken die akademische Commission nicht verhindern, den hohen wissenschaftlichen Werth der von A. Firkowitsch gesammelten Manuscripte anzuerkennen, welche denn auch auf Grund verschiedener Gutachten auf Allerhöchsten Befehl 1862 angekauft wurden.

Nun enthalten aber, wie die beiden Verfasser des Kataloges nach gewissenhaft festgestelltem Befund der Sachlage behaupten, die Bibelhandschriften in Petersburg kein einziges Epigraph aus der Zeit vom 4. bis 9. Jahrhundert; dem 10. Jahrhundert gehören unr zwei unfraglich ächte Epigraphe an (aus den Jahren 916. 956 in c. B 3), dem 11. Jahrh. nur eines vom J. 1009 in c. B 19a. Die beiden letztgenannten Handschriften gehören jedoch nicht zu der großen Sammlung Firk., auf welche sich das Gutachten Chwolsons bezog. Die Unächtheit der Beischriften ergibt sich in vielen Fällen schon aus der Erwägung des materiellen, äußerlichen Thatbestandes, da an einzelnen Daten radirt ist, andere von offenbar später Hand hinzugefügt oder durch Veränderung von Textworten, Epigraphe, die ursprünglich jeder Zeitbestimmung entbehrten, mit einem sehr frühen Datum versehen wurden. Solche Fälschungen wurden häufig durch Ueberstreichung mit Galläpfeltinktur, welche verblichene Schriftzüge wieder lesbar machen sollte, unkenntlich zu machen gesucht. In vielen Beischriften hat sodann die Tinte ein ganz frisches Aussehen und ist gar nicht in das Pergament eingedrungen, dagegen erklärt sich das alterthümliche Aussehen mancher Handschriften leicht aus dem

Umstande, daß dieselben aus s. g. Genizas, feuchten Kellerräumen unter den Synagogen herstammen. Als spätkaräisch bezeichnen die Verff. die Nichtanwendung der Finalbuchstaben in einzelnen Worten. Dazu kommt ein eigenthümlicher Stil und die Verwendung verschiedener, sonst erst spät nachweisbarer Abkürzungen. Geschichtliche Verstöße sind namentlich das unbelegbar frühzeitige Vorkommen tatarisch-arabischer Namen in der Krim, von Städten, die erst weit später zu Bedeutung gekommen. Somit wird aufrecht zu halten sein, daß hier ein stark verzweigtes System von Fälschungen, die dem Karäer Firkowitsch in der Hauptsache zur Last fallen, vorliegt. Es wurde aber durchgeführt nicht oder doch nicht so fast aus Gewinnsucht, um den Handschriften höhern Werth zu verleihen, sondern theils aus religiösen, theils aus praktisch politischen Gründen, um den puritanischen Karäismus zu verherrlichen, denselben als das wahre, traditionslos unverfälschte Judenthum, das sich seit dem 6. Jahrhundert vor Chr., seit Cambyses Zeit auf der Taurischen Halbinsel erhalten habe, nachzuweisen. Den Karaiten, welche ihr religiöses System ausschließlicher Bibelautorität gegen die „staatsfeindlichen und fanatischen Tendenzen des Talmudismus" in das günstigste Licht zu stellen wußten, wurden seit den zwanziger Jahren von der Kaiserl. Regierung mehrere Privilegien verliehen, das Recht der Freizügigkeit, Freiheit vom Militärdienst u. a. Dieser günstigen Stimmung des Gouvernements sollte wie es scheint in dem versuchten Nachweis der Ursprünglichkeit des Karäismus in der Krim eine geschichtliche Stütze verliehen werden und hierzu wurde der historische Thatverhalt umgedreht: der Karäismus durfte nun nicht mehr eine im 8. Jahrh. entstandene Sekte sein, die erst allmählig in Opposition mit dem talmudisch-

orthodoxen Rabbinismus trat, da letzterer vielmehr selbst nach karäischer Ansicht erst im 10. Jahrh. dort in das rein erhaltene Judenthum einzudringen und es zu zersetzen anfieng. Dem prätendirten hohen Alter und der Selbstständigkeit des taurischen Karäerthums sollten ganz besonders die beiden sonst völlig unbekannten Aeren dienen. Die Krim'sche Schöpfungsära berichtigt den rabbanitischen Irrthum des Seder Olam, welches die Perserherrschaft von Vollendung des zweiten Tempels (516) bis zu ihrem Ende (331) nur 34 Jahre dauern läßt, durch die Ergänzung der hier fehlenden 151 Jahre, und sollte sich als die auf der Krim allein übliche und dadurch auch den dortigen Karäismus als das alte ächte Judenthum documentiren; wo sie aber vorkommt, erweist sie sich als gefälscht (S. XXIV). Nicht anders steht es mit der Exilsära, die in fünf unächten Grabschriften und elf Epigraphen vorkommt, von denen die meisten auch aus sonstigen Gründen für unächt anzusehen sind, und in sich selbst ohne Basis im Alterthum, daher eine neue Erfindung ist. Denn aus dem Fragment des alten jüdisch-alexandrinischen Historikers Demetrius, der für die Zeit von Wegführung der zehn Stämme bis zur Thronbefestigung Ptolemäus IV, d. i. 222 vor Chr. 473 Jahr 9 Monate angibt, also die Wegführung 696 ansetzt, ist um so weniger zu entnehmen, als das ihm zugeschriebene Fragment nur in sehr verderbter Gestalt vorhanden ist, und nach Freudenthal (Hellenist. Studien S. 62) am sichersten Ptolemäus III (Jahr 246—245) zu lesen ist, wonach dann nicht 696, sondern 719 sich als Exils- und Ausgangsjahr der Berechnung ergibt.

Nichtsdestoweniger hat die Sammlung einen ganz bedeutenden Werth, da sie unbezweifelt die ältesten Bibelhand-

schriften aus dem 10. 11. 12. Jahrh. enthält, denen sich nur ganz wenige in andern großen Bibliotheken in Bezug auf das Alter zur Seite stellen können. Die werthvollste Handschrift ist der Prophetencodex (B 3), dessen genauer Beschreibung S. 223—235 gewidmet ist, einmal wegen seines Alters (aus Jahr 916), sodann wegen der eigenthümlichen Vokal- und Accentzeichen sogenannter babylonischer Punktation und weil er fast durchweg der früher nur aus einigen wenigen Lesarten bekannten orientalischen Textrecension folgt. Es ist vom Unterzeichn. im vorigen Jahrgang dieser dieser Zeitschrift S. 655 f. Mehreres über einen durch H. Strack besorgten Abdruck des Hosea und Joel aus dieser Handschrift mitgetheilt worden. Die Sammlung enthält auch in B 19 das älteste (aus Jahr 1009) sicher datirte und zugleich das ganze Alte Testament in der Grundsprache umfassende Manuscript, in mehreren Codices eine reichhaltige und belehrende Masora und zum Theil nicht unwichtige für Herstellung eines guten Textes verwendbare Varianten. Auf all das sowie auch auf den für die Geschichte meist des 14. Jahrhunderts keineswegs bedeutungslosen Inhalt der ächten Beischriften ist hier nicht näher einzugehen. Bemerkenswerth ist, daß während im Abendland die Pentateuchrollen schon frühe durchweg aus Pergament bestanden, hier mehrere aus Leder gefertigt sind, wie sie noch jetzt im Kaukasus, in Persien und einem Theile Arabiens auf Leder geschrieben werden.

Daß der „Katalog“ ein Muster sorgfältiger und gewissenhafter Darstellung und Beschreibung wurde, war namentlich von H. Strack zu erwarten, dem vorzugsweise das auf Masora und Varianten Bezügliche als Aufgabe zufiel, während sein College mehr die historisch geographischen

Notizen zu sammeln hatte. Von ersterem berühren wir noch den

2) „Grabstein den Grabschriften der Krim“: was besagen soll, daß es auch mit den sehr alten Datirungen auf jenen Grabsteinen, welchen Chwolson eine eigene Arbeit gewidmet hatte (Achtzehn hebräische Grabschriften aus der Krim, St. Petersb. 1865), zunächst den acht im Petersb. Kais. Museum befindlichen, mehr als mißlich stehe und auch hier der karäische Rabbi sich eine Reihe Fälschungen, resp. Rückdatirungen erlaubt habe, um seiner Sekte die geschichtliche Priorität über der talmudisch rabbanitischen Synagoge zu erweisen. Die Mittel, die er hiefür zur Anwendung zu bringen hatte, waren einfach und „sinnig“: die deutlich erkennbare Veränderung von ה in ר bewirkte schon einen Unterschied von 1000, die von ה in ת einen solchen von 600, und die von ר in ק eine Differenz von 100 Jahren. So ergibt sich als das wahre Alter des Grabsteins bei Chw. Taf. I, 3, der angeblich aus Jahr 89 n. Chr. stammen soll, deutlich das Jahr 1449 u. s. f. Die Grabschriften stehen mit den Epigraphen der Manuscripte in direktem Zusammenhang. Denn die Epitaphe haben zum Theil dieselben Personen mit den Epigraphen und die erwähnten bisher unbekannten Aeren, was natürlich nicht den Werth der Sammlung, wie deren Besitzer vorgab, sondern nur das Mißtrauen in dieselbe erhöht, das bereits früher sich geregt hatte. Die wichtigste Grabschrift ist die des Karäers Sangari (S. 13), welcher nach Tradition den Chakan der Chasaren um die Mitte des 8. Jahrh. zum Judenthum bekehrte. Schon 1840, wo sie bekannt geworden, erklärte der gelehrte Jude Rapoport dieselbe für unglaubwürdig und Grätz hernach (Gesch. V, 214) für einen „groben Betrug“. Auf

einer Grabschrift, angeblich aus Jahr 824 steht der Name Effendi, der erst in weit späterer Zeit von den Türken aus dem byzantinisch griechischen Afentis (Herr) umgestaltet worden ist. — Auch diese Schrift H. Stracks bietet manchfache Aufklärung für Archäologie und Geschichte.

Natürlich hat auf die eingänglichen Anfechtungen der HH. Strack, Harkavy u. A. hin der Hauptvertheidiger der Aechtheit der Epigraphe und Epitaphe, Chwolson, die Flinte nicht alsogleich ins Korn geworfen. In einer Erklärung im neuesten Heft der Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Ges. (XXX, 2 S. 391) nimmt er den Kampf auf der ganzen Linie auf und verspricht, den von ihm, wie er behauptet, schon geführten Nachweis bald zu veröffentlichen, daß die Angaben Harkavy's in Bezug auf äußere Beschaffenheit der Epigraphe theils unwahr, theils nicht beweisend seien, daß von allen im „Katalog" gegen die Aechtheit angeführten Beweisen kein einziger stichhaltig sei, endlich daß die beiden Krim'schen Aeren, die um 151 Jahre als die übliche, längere Weltäre und die „nach dem Exile" (לאלרתנו) unzweifelhaft gebräuchlich waren und die ältesten und wichtigsten Grabschriften, in denen dieselben vorkommen, unstreitbar ächt sind. Wir haben also hier ein Seitenstück zu den Moabitika, ein interessanteres insofern, als dabei doch mancher Gewinn für die Entwirrung der älteren dunkeln Geschichte einzelner Provinzen des byzantinischen Reiches abfällt. Ein noch größerer allerdings für caprizirte Rechthaberei, Luftgefechte und zünftiges Zopfthum.

Himpel.

9.

Biblischer Commentar über die poetischen Bücher des Alten Testaments von **Franz Delitzsch,** Dr. und Prof. der Theol. 4. Band: Hohes Lied (und Kohelet). Mit Excursen von Consul Dr. Wetzstein. Leipzig, Dörffling u. Franke. 1875. 184 S.

Das hohe Lied. Neu untersucht, übersetzt und erklärt von Prof. Dr. **Bernhard Schäfer.** Mit empfehlender Gutheißung des bischöflichen General-Vicariats zu Münster. Münster 1876. Druck und Verlag der Theissing'schen Buchhandlung. 275 S.

Einer der schwierigsten und zugleich anziehendsten Stoffe für die Erklärung, das hohe Lied, hört nicht auf, die Geister der verschiedenartigsten Richtungen und Tendenzen zu beschäftigen, wie er es schon zur Zeit der Kirchenväter, der alten und neuern rabbinisch talmudischen Schulen, der mittelalterlichen Theologen und in erneutem Aufschwung der Theologen aller Hauptbekenntnisse der spätern Zeit gethan hat. Die acht kleinen Capitel des Liedes haben eine kaum übersehbare Literatur geschaffen, welche die Grundgedanken desselben so ziemlich allen Hauptgebieten des Wissens und Lebens, der philosophischen Speculation, Mystik und Theologie, der allegorisirten Historie, der gemein fleischlichen, bräutlich oder ehelich keuschen, endlich der rein übersinnlichen göttlich-menschlichen Liebe zuzuweisen gesucht haben. Bedenkt man, daß bis zur Stunde noch die divergirendsten Ansichten über Inhalt und Zweck des Liedes aufrecht erhalten werden, so möchte man an einem Fortschritt, wenigstens an den Wirkungen eines wahren Fortschrittes auf Wissenschaft und Leben zweifeln, obwohl nicht zu verkennen sein wird, daß

eine Reihe fantasierender Erklärungsversuche, wie die geschichtlich-prophetisch-allegorischen, welche einen Abschnitt der alten Geschichte Israels, oder der christlichen Geschichte, oder jene oder diese, wenn nicht gar beide in ihrem Gesammtverlaufe verhüllt im Liede dargestellt fanden, wohl für immer abgethan sein werden. Jede Betrachtungsweise, die sinnlich lüsterne, die sich den König Salomo mit dem gefüllten Harem auch fürs Hohelied nicht nehmen lassen wollte, wie die mystische und orthodoxe, und nicht zum wenigsten die „voraussetzungslos“ wissenschaftliche, hat von je hier mehr eingetragen als ausgelegt, weil es nirgends schwerer fällt, als beim hohen Liede, von aller eigenen Gedankenzuthat abzusehen und durch selbstlose Versenkung in den Gegenstand das in ihm pulsirende geistige Leben zu schöpfen. Nachdem das Lied fast unangefochten als Schöpfung Salomo's oder doch des Salomonischen Zeitalters gegolten, ist man neuerdings auch hierin uneins geworden und jüdische Gelehrsamkeit nimmt in einem ihrer Hauptvertreter, dem Geschichtschreiber Grätz, keinen Anstand, zu „beweisen“, daß das Hohelied in seiner gräcisirenden Sprache, griechischen Sitte und Symbolik die syrisch-mazedonische Zeit verrathe, daß sein Verfasser die Idyllen Theokrits und die griechischen Erotiker gekannt habe und theilweise nachahme. Er stellte hiernach unter Salomo und seinem Hofleben den Hof von Alexandrien zur Zeit des Ptolemäus Euergetes (247—221) dar und demselben ein ideales Bild reiner jüdischer Liebe entgegen. Alle diese Wunderlichkeiten gewinnt man aber nur, wenn man den Text an vielen Stellen unnatürlich dreht, gewaltsam auf willkührliche Voraussetzungen zieht und den zeitgeschichtlichen Rahmen absichtlich nicht erkennen will.

Es ist nun nicht in Abrede zu stellen, daß im Commentar

von Delitzsch, welcher schon 1851 eine Bearbeitung des hohen Liedes erscheinen ließ, das Verständniß desselben namhaft gefördert und der Lösung der in ihm vorliegenden Probleme näher getreten ist, ohne daß der geschichtlich natürliche Grund und Boden, in dem es dem göttlichen Geiste gefiel jegliches Verheißungswort und jegliche typische Gestalt einzusenken, um sie aus demselben für die Zeitgenossen erkennbar herauswachsen zu lassen, gänzlich aufgegeben wird. Die Förderung ist zunächst eine textkritische und philologische, indem in letzterer Hinsicht durchlaufend die Dialekte, insbesondere das Arabische, auch mit bereiter Beihilfe der Arabisten Fleischer und Wetzstein beigezogen und für die Grundbedeutung der Stammworte verwendet wird. Die Arbeiten von Delitzsch gewinnen dadurch entschieden an Werth und lassen mehr in die Werkstätte der Gedanken und der Bildung des conformen Ausdrucks bei den Semiten hineinblicken. Nicht minder hat Verf. sich um Herstellung der richtigen Disposition und des Zusammenhangs der einzelnen Theile bemüht, und das vielfach Gezwungene und subjektiv Willkührliche anderer Erklärungen hiebei durch manche entschieden einfachere und ansprechendere ersetzt. Gibt man einmal den einheitlichen Charakter des Liedes zu, wozu man in der That besser berechtigt ist als zum Gegentheil, und hält man nicht die reine, sondern die typische Allegorese fest, so ist jetzt eine genußreiche und billige Ansprüche befriedigende Lektüre des Liedes geboten, die von den Extremen profaner Erotik und willkührlich dichtender Allegorie gleich weit entfernt ist. Wir müssen den Verf. aber hier, wo es sich um den Kernpunkt einer der wichtigsten Fragen der Interpretation handelt, zuerst selbst sich aussprechen lassen. Die synagogal kirchliche Auslegung, schreibt er S. 5, hat trotz

zweitausendjährigen Mühens noch keine sichern Ergebnisse, wohl aber unzählige Abgeschmacktheiten zu Tage gefördert, besonders da wo das Lied die Liebenden nach ihren Gliedmassen von oben bis unten, von unten bis oben beschreibt. Aber trotz alle dem bleibt es stehen, daß sich im Hohenliede das *μεγα μυστηριον* Eph. 5, 32 spiegelt. Es verhält sich damit ähnlich wie mit der von arabischen Dichtern vielbesungenen Liebe Jusufs und der Suleicha, welche von der Mystik zum Bilde der Liebe Gottes zu der nach Vereinigung mit ihm verlangenden Seele gemacht worden ist. Sulamith ist eine historische Person, nicht die Tochter Pharao's, wie seit Theodor von Mopsuestia (gest. 429) und Abulfaragius (gest. 1286) oft, auch noch von Bossuet behauptet worden ist, sondern ein Mädchen vom Lande und niedrigen Standes, welche durch ihre Leibesschönheit und Seelenreinheit Salomo zu einer Liebe hinriß, die ihn über die Ueppigkeit der Polygamie hinweghob und ihm die paradiesische Ehe, wie sie Gen. 3 angesichts des erstgeschaffenen Weibes ausgesprochen ist, zu selbsterlebter Wirklichkeit machte. Dieses Selbsterlebniß besingt er hier, indem er es nach Dichterweise idealisirt. — Man muß bei dieser Auffassung weiter annehmen (was sich übrigens unter allen Umständen empfiehlt, wenn das Lied von Salomo ist), daß es in die frühere Königszeit Salomo's fällt, der später immer mehr der Leidenschaft und Sinnlichkeit zur Beute wurde und sich davon nicht mehr loszumachen vermochte.. Denn daß er sich im höhern Alter bekehrt und auf die bessern Pfade seines frühern Lebens zurückgegangen sei, ist grundlose Meinung mancher Väter, welche schon durch das völlige Schweigen des Chronisten hinfällig wird. Das Hohelied, das einzige erhaltene von den vielen Liedern des Königs, ist in den Kanon aufge-

nommen, weil sein Verfasser, ein Sohn Davids, des Trägers der messianischen Verheißung (2 Sam. 7) und Erbe des Königthums, in dem sie sich zu realisiren hatte, trotz seines spätern tiefen Abfalls von der Idee seines königlichen Berufs, ein zeitweiliger Typus dessen war, der von sich sagte, daß er mehr als Salomo sei Mth. 12, 42, und weil in Folge dessen trotz der Untreue und Unvollkommenheit der menschlichen Träger seiner ewigen Gedanken dieser stets treu bleibende Geist des Herrn auf ihm zeitweilig ruhte und ihn im Hohenlied zu einer Darstellung befähigte, welche später den sinnlichen Schranken enthoben und ohne Zwang als Ausdruck des Liebesverhältnisses Gottes zu seinem Volke gefaßt werden konnte. Und auf den Gründer der Kirche bezogen, der höhern Fortsetzung des Gottesstaats Israel, erhielt vollends der irdische Inhalt eine himmlische Wandlung und Verklärung.

Es bleibt ganz wahrscheinlich, daß bei der Aufnahme in den Kanon die Voraussetzung mitentschied, daß der Verkehr Jehova's und der Gemeinde in dem Liede geschildert sei, obgleich auch der, von Typus und Allegorie abgesehen, durchaus ethische und ideale Gehalt des Liedes, das ein Protest gegen die Polygamie und die Verherrlichung des sittlichen Eheverhältnisses ist, bei Entscheidung über die Aufnahme mitwirkend gewesen sein muß.

Die geschichtliche Thatsache, daß das Lied in Synagoge und Kirche durchweg nicht typisch als Hinweis auf Vollkommenes mittelst des irdisch und natürlich Unvollkommenen, wenn auch relativ Reinen und Tugendhaften, das immer thatsächliche Geschichte ist, sondern von vorn herein allegorisch gefaßt und verwendet worden ist, wobei der nächste Wortsinn, die nächste, natürliche Bedeutung des Liedes fortfällt, hat

den Verfasser des Eingangs an zweiter Stelle genannten Buches veranlaßt, die ausschließlich allegorische Erklärung consequent festzuhalten und in ein rundes System zu bringen. Dasselbe läßt an sich nichts zu wünschen übrig und ist jedenfalls als Zusammenfassung und läuternde Sichtung, auch theilweise Durcharbeitung der patristischen und mittelalterlichen Allegorese des Liedes instruktiv. Das Lied wäre hiernach (S. 24) ein ideales Drama, das der Verfasser im Geist geschaut hat und vor unsern Augen entrollt, ähnlich wie die Propheten oder Johannes in seiner Offenbarung Scenen geschaut haben, die keine historischen Realitäten waren, sondern allegorisch gedeutet werden mußten. Der große Complex von Liebeserweisen von Seite des liebenden Gottes und Gottessohns, und die große Sehnsucht von Seite der Geliebten, der Menschheit und Kirche, wäre hier zusammengefaßt in die Idee der bräutlichen Liebe und erläutert durch eine Reihe allegorischer Bilder. Wir müssen aber zunächst doch betonen, daß bei den apokalyptischen Bildern, sowie auch prophetischen Darstellungen, die Verf. meint, und von denen er in erster Linie die Nachtgesichte Sacharja's zu nennen hatte, gar kein Zweifel an ihrer rein symbolischen Bedeutung möglich ist, da sie ganz von vorn herein dieselbe ausschließlich geltend machen. Beim Hohenlied verhält sichs hiermit grundverschieden. Man muß sich mit Hilfe der Tradition, von außen hergebrachter Mittel, Askese, mystischer Contemplation, praktisch-kirchlicher Verwendung von Liedesstellen erst in die symbolisch-allegorische Bedeutung hineinzwingen und den ersten, nächsten Eindruck des Liedes gewaltsam zurückdrängen. Eben diese Erfahrung hat unbefangene gläubige Erklärer mit der typischen Deutung befreundet, welche dem Wortsinn, der mit Macht sich aufdringt,

zunächst sein Recht läßt. Gegen die typische Erklärung wendet sich Verf. mit nicht geringerer Entschiedenheit, als gegen die profan-erotische, welche Salomo im Lied die Rolle eines lüsternen Verführers, der nicht zum Ziel kommt, zutheilt. Er meint, daß „dieselben Gründe, welche eine buchstäbliche Deutung als unzulässig erscheinen lassen, auch typische Auslegung verbieten“. Denn beim Typus finde ja ein wirklicher Vorgang statt, der jedoch nicht Selbstzweck ist, sondern eine höhere Wahrheit vorbildet, die Schilderung eines thatsächlichen Liebesverhältnisses liege aber ein für allemal nicht vor, obschon die aufgetragnen Farben einem solchen entlehnt seien. Davon, befürchtet Ref., wird Verf. die Wenigsten überzeugen. Denn die Gründe, die er dafür weiter angibt, sind theils exegetisch leicht zu beseitigen, theils beruhen sie darauf, daß dem Dichter jede Idealisirung, jedes Herausheben aus dem Gebiet sinnlich natürlicher und geschichtlicher Wahrheit und Wahrscheinlichkeit versagt sein soll. Im äußersten Fall, der aber noch gar nicht eingetreten, müßte für einzelne Scenen gesagt werden: die Schilderung eines thatsächlichen Liebesverhältnisses liegt für sie **nicht mehr** vor, in Folge der dichtend idealisirenden Bearbeitung. Wir geben zu, daß dieselbe in einzelnen Fällen sich der typischen Darstellung selbst bewußt werden zu wollen scheint und in Folge Einflusses der uralten Vorstellung Gottes als des Ehegemahls seines Volkes in dieselbe überzugehen im Begriffe ist und jedenfalls dann dieser Ausdeutung eine bequeme Handhabe leiht. Dies mag nicht ohne höhere Fügung geschehen sein. Mit beiden Füßen in die allegorische Auslegung, welche spätern Ursprungs und durch praktische Bedürfnisse bedingt war, einzuspringen vermag Ref. ein für allemal nicht, da ihm die Consequenzen eines solchen

(— Schrittes nicht, sondern) Sprunges als viel zu ungeheuerliche und die katholische Exegese geradezu compromittirende erscheinen. Mußte denn, um nur eines zu sagen, Salomo immer als König, konnte er in der dichterischen Bearbeitung des von ihm durchlebten Romans nicht auch als Schäfer und Gärtner auftreten? Und mußte Sulamith immer als Hirtenmädchen dargestellt werden, auch nachdem sie des Königs Geliebte und Angebetete geworden? Das Gegentheil davon ist bei dem genialen Dichterkönig ungleich wahrscheinlicher, und wenn wie es heißt Liebe erfinderisch macht, so muß das doch vor Allem beim liebenden König als Dichter in eigenster Sache gelten. S. 43 heißt es: „Zökler nimmt in unserm Liede bereits eine lüsterne Entartung Salomons an und behauptet, daß er zeitweilig durch die tugendhafte Sulamith bekehrt worden sei. Und dieser Salomon soll Christi Vorbild und Sulamith Vorbild der Kirche sein!“ Soll dieser Ausruf überhaupt einen Sinn haben, so muß Verf. die Vorbildlichkeit Salomo's überhaupt negiren und wegschaffen. Er wird dieß nicht thun dürfen weder beim jüngern Salomo mit „sechzig der Königinen und achtzig der Kebsweiber und Jungfrauen ohne Zahl“ 6, 8, noch im Hinblick auf den ältern mit je 700 und 300. Ueber diese Thatsachen der Königsgeschichte und das Mysterium göttlichen Liebeserbarmens in Vorausdarstellung und Anbahnung des Erlösers im Davidischen Königshause trotz jener Thatsachen kommt man nicht hinaus, außer mit Anwendung radikaler Bibelkritik, mit der sich aber dann und wann hyperconservative Tendenzen berühren. Ein ganz ungeheurer Gegensatz bleibt so wie so zwischen Salomon und Christus; wie mag man nur den im Hohenlied noch sehr gemilderten als Instanz gegen den Typus desselben erheben?

Man klage dann lieber gleich Gott und die Vorsehung an, daß sie sich in Auswahl der Werkzeuge so stark versehen haben. Bleibt überhaupt die Vorbildlichkeit jenes Davidsohnes wie die Davids selbst bestehen, so ist sie noch, menschlich gesprochen, am passendsten in dem im Hohenlied zur Darstellung gebrachten ethisch-reinen Liebesbund desselben zu erkennen. Vollends bei Sulamith fällt jeder Grund weg, sie nicht als Typus gelten zu lassen. Eine zartere, noch mehr aus Aether und Duft gewebte Darstellung ist nicht zu treffen und man hat längst mit Recht den idealen, tugendhaften Typus derselben im Gegensatz zu der prophetisch-allegorischen Darstellung Israels als untreuen Eheweibes und Buhlerin gegen die allegorische Erklärung des Hohenliedes geltend gemacht. Es ist auch nichts weniger als auffallend, daß der König einmal einer züchtigen Schönheit vom Lande sich zuwandte und diese einen sittlich veredelnden Einfluß auf ihn übte: ist denn gar seine Vorbildlichkeit besser gewahrt, wenn dieß niemals, unter keinen Umständen statthatte? Das Wunder, daß der hl. Geist in die Seele eines Haremskönigs eine Reihe apokalyptischer Bilder, enthaltend die Geschichte der Erlösung vom Sündenfall an durch Menschwerdung und Tod des Heilandes bis zur Wiederkunft, Gericht und ewiger Vollendung des Gottesreichs gemalt habe, ohne irgend welchen Anknüpfungspunkt an Geschichte und dogmatisch-ethisches Bewußtsein der damaligen Gegenwart, ist so unendlich groß, daß ihm die Glaubhaftigkeit abzugehen droht. Wir wissen das unmöglich mit der aus der heil. Schrift bekannten Geschichte des Königs zusammenzureimen. Wenigstens thäte man besser, dem Salomo dann die Autorschaft abzusprechen und einem besonders begnadeten prophetischen Manne späterer Zeit zuzulegen. Die rein allegorische Er-

klärung wird immer an der Schwierigkeit scheitern, diesen Theil der Offenbarungsgeschichte mit der sonstigen Geschichte Salomo's und seines Zeitalters in Harmonie zu bringen. Eine pragmatische Geschichte der Offenbarungsgedanken aber ohne beständigen Contakt mit und ohne Orientirung an der sonstigen Geschichte der Träger der Offenbarung und weiterhin der Zeitgeschichte Israels ist ein Phantasiegemälde, dessen schönste Partien sich an den harten Felsen der biblisch-geschichtlichen Thatsachen in Nebel aufzulösen drohen. — Wenn S. 43 das Wort Theodorets Vertretern der typischen Deutung entgegengehalten wird: ideo necessarium duximus, ut falsas ac perniciosas istorum opiniones confutemus, so mögen die „wissenschaftlichen" (nicht die praktischen Allegoriker) das Wort des Laktanz (Inst. div. I, 11) hinnehmen: non res ipsas gestas finxerunt poetae, quod si facerent, essent vanissimi, sed rebus gestis addiderunt quendam colorem. Wie bei Hiob, für welchen eine maßvolle und besonnene Exegese einen realen Vorgang als Grundlage dichterischer Bearbeitung annimmt, wird es sich auch beim Hohenlied verhalten: der königliche Verfasser, unbestritten ein Stern erster Größe in der classischen Literatur seines Volkes, verwob die durchlebte doppelseitige Situation des Fürsten und Hirten, welch letztrer ja auch ein ganz gewöhnliches Bild für den erstern war, sowie die einer Hirtin und Prinzessin miteinander. Dort steigt er herab, sich scheinbar verdemüthigend, in Wahrheit aber um geläutert, sittlich erhöht zu werden; hier wird sie äußerlich erhöht, überragt aber an innerer, sittlicher Hoheit den Glanz des Thrones. Wir verkennen das Inadäquate zu den beiden Antitypen keinen Augenblick; es fehlt aber nothwendig stets die Congruenz zwischen Typus und Gegenbild, und selbst

den in unserm Fall gesteigerten Mangel derselben ertragen wir weit leichter, als die bei näherm Eingehen auf das Gedicht sich auf allen Seiten documentirende moralische Unmöglichkeit und dogmatische Unglaublichkeit der prinzipiellen Allegorese. Einen mystischen Sinn, oder geradezu die Anlage des Liedes zu einem solchen, die gleichsam nur eines Ruckes bedurfte, um in ihn verklärt zu werden, verkennen wir also in keiner Weise, aber das System darin mit dem Muthe, ein solches bis in die äußersten Consequenzen in allen Einzelheiten des Liedes durchzuführen, das mystische Element als primäres und ausschließliches, scheint uns unannehmbar, und Verf. selbst muß zugeben, daß die scholastische Exegese durch den Muth ihrer Systematisirung der Allegorese des Hohenliedes die Schrift vielfach zu einem Complex von Albernheiten und Verrücktheiten, ein gesundes Mahl einfacher Gerichte durch die fadesten Beigaben ungenießbar gemacht hat. Die S. 62 f. angeführten Aeußerungen der Propheten, Christi und der Apostel konnten gemacht worden sein, auch wenn gar kein Hoheslied vorhanden gewesen wäre, da sie in nichts über die uralte Vorstellung in Israel von Gott als Eheherrn und seinem Volke als Gemahlin hinausgehen und dieselbe sehr keusch und reservirt behandeln. Wir stimmen völlig bei, wenn es S. 79 heißt: Es geht nicht an, promiscue einen Vers auf die Incarnation, den folgenden auf die Gnadengemeinschaft mit der Seele, den dritten auf die Kirche in ihrer Entwicklung, einen andern auf die Kindheit der Kirche zurückzuführen, oder wenn ebendort die Methode verworfen wird, einen sensus triplex anzunehmen und jeden Vers als sensus adaequatus auf Christus und die Kirche, als sensus principalis auf die sel. Jungfrau, als sensus partialis auf Christus und

die Seele zu beziehen. Wir geben auch gerne zu, daß Verf., nachdem er sich einmal auf den allegorischen Standpunkt gestellt, innerhalb desselben vergleichsweise besonnen und nüchtern hanthiert und einen Fortschritt der Gedanken und Thatsachen der Offenbarung im Liede ausfindig gemacht hat, der wohl annehmbar wäre mit der Annahme der ganzen Methode selbst, gegen welche wir uns erklärt haben.

Wir wollen noch wenige Einzelheiten aus der Erklärung berühren, welche in einen Literalsinn und allegorischen Sinn getheilt ist. Natürlich kann ersterer nur zum Zweck haben, die Situation der einzelnen Scene, deren Zusammensammenhang mit dem Vorangehenden, die Personen festzustellen und geschichtliche oder archäologische Erläuterungen vorzubringen. In der ersten Abtheilung, welche bis 2, 8 reichend die Vermählung Christi mit der menschlichen Natur vorführen soll, fällt auf, daß 1, 6: „Meiner Mutter Söhne grollten mir und machten mich zur Weinberghüterin“ die Söhne ihrer Mutter die Heiden sein sollen, welche doch nicht sie zur Hüterin des Weinbergs, d. h. der Theokratie gemacht haben können; auch nicht „allenfalls“ die israelitischen Könige, oder die Pharisäer. Sogleich hier schon flimmert es in der allegorischen Auslegung bunt durcheinander. Selbst das (weit später) eroberte und zerstörte Jerusalem stellt sich schon ein. Nach S. 120 sollen die Heerden der Genossen des Königs entweder im Gegensatz zu den folgenden „Gezelten der Hirten“ gesetzt und als Miethlinge zu denken sein, oder — als das Gegentheil. Zu 1, 9: „Meinem Gespann an Pharao's Wagen vergleiche ich dich meine Freundin“ hatte Hengstenberg, ebenfalls Allegoriker, bemerkt: Sulamith wird mit der ganzen ägyptischen Cavallerie verglichen, darum ist sie eine ideale

Person, und ähnlich zu 2, 7: die Braut (als geschichtliche Einzelpersönlichkeit) würde nicht bei den Hindinen, sondern bei den Hirschen beschwören. Solchen fast frivolen Aeußerungen, gleichsam einer Entschädigung für den Zwang der Allegorese, welche als Gründe für letztere angeführt wurden, begegnet man bei Sch. nicht, aber doch kaum weniger problematischen Erklärungen und Motivirungen: 1, 10 die schönen Wangen in den Kettchen, der schöne Hals in den Schnüren wären die Gnaden der alt- und neutestamentlichen Offenbarung, das Myrrhenbüschlein 1, 13 eine beständige Erinnerung für die Braut an das Leiden Christi, gegen den Zusammenhang, wonach es in bonam partem zu verstehen ist. Der hl. Thomas hatte es gar auf das Begräbniß Christi, und die Cyppertraube V. 14 auf die Auferstehung bezogen. Auch V. 17: „Cedern sind das Gebälk unsres Hauses, Und Cypressen unser Getäfel" soll man wieder ans Verschiedenste denken können, die Apostel, Kirchenlehrer, Sacramente, Dogmatik, die heil. Menschheit Christi. 2, 10—15 die Rede Salomo's an die Braut wird mit Marc. 1, 15 parallelisirt: die Turtel (das Girren der Turteltaube vernimmt man im Lande) wird mit Calmet als pia anima in exilio plorans coelestique sponso jungi cupiens erklärt, sogleich aber beigefügt: sie kann auch den hl. Geist bedeuten, der am Jordan auf den Heiland herabkam. Das ganze Frühlingsliedchen ist aber voll freudiger Stimmung und ein Klageton nur hereinzubringen, wenn gar kein Zusammenhang mehr gilt, und steckt in 12a (die Blumen sprossen, die Zeit des Gesangs ist da) Magnificat, Benedictus sammt Nunc dimittis, so kann eben Calmet nicht Recht haben, sondern die Turtel ist wirklich der hl. Geist. Sogleich wieder soll aber V. 13 (der Feigenbaum hat seine Früchte

gewürzt, die Weinstöcke blühen und duften) bloß die spärlichen Früchte der Synagoge bedeuten — man sehnt sich wirklich heraus aus diesem ungeheuerlichen und widernatürlichen Zwang der Mißdeutung. Das Fangen der Füchse 2, 15 ist lange nicht so dunkel, daß keine natürliche, sondern nur eine allegorische Deutung möglich; die Aufforderung erklärt sich aus der Situation Sulamiths als Winzerin und Salomo's, der auf der Jagd sich befindet. Es fehlt sich nicht, daß er V. 16 „weidend unter Lilien" als Hirte idealisirt ist; an solche Idealisirungen knüpft die Allegorie an, sie sind aber nicht von sich aus schon allegorisch. Aehnliche metaphorische Art findet sich auch darin, daß die zerklüfteten Berge 2, 17 am Schluß zu Balsambergen werden. Auch das bedeutet nur, daß die Hindernisse der Vereinigung geschwunden, die Felsenklüfte zu Würzhügeln geworden sind. Die Allegorese berührt sich bei solchen Stellen oft eigenthümlich mit der radikalen Kritik und es lohnt sich, darauf aufmerksam zu machen. Beide steigern und übertreiben die Schwierigkeiten dunkler Stellen und Zusammenhänge bis zur Unmöglichkeit eines vernünftigen Sinnes und Contextes, die einen, um Widersprüche nachzuweisen, die andern ad 'm. D. g., um wo möglich einige Uebernatur darin zu finden. Aber das Verfahren ist exakt dasselbe: man ermüdet absichtlich im Denken und überredet sich, es gehe nicht mehr vorwärts, nur ein Deus ex machina könne noch helfen; der ist bei den Radikalen die Einheitslosigkeit, das Fragmentarische der Schrift, bei den Allegorikern hier der tiefe Hintergrund der Mystik; aber beide Theile bauen nicht mehr, sondern zerstören das Wort der Schrift durch den Bann der Tradition oder der absoluten Wissenschaftlichkeit. Auch 3, 1—5 betrachtet Verf. als einen Triumph der Allegorie,

denn als äußere Wirklichkeit läßt sich was hier erzählt wird, unmöglich begreifen; darum nothwendig nur allegorisch. Nur ja nicht als Traum, der es dennoch ist, womit dann der Abschnitt gut dem Vorigen correspondirt, was Sulamith als äußern Vorgang erzählt, und mit 5, 2 ff., was ja selbst als Traum bezeichnet ist. Man lese über 3, 1—5 die allegorische Auslegung und urtheile, ob die Rede Sulamiths als Traum gefaßt abgeschmackt, unanständig und unsinnig sei. Daß der Traum als solcher nicht angedeutet wird, heißt nichts im Vergleich zu alledem, was dort durchaus unangedeutet auf allegorischem Weg gefunden werden will.

Auch in der Schilderung der Braut durch Salomo 4, 7—16 vermögen wir nichts Lüsternes noch Unästhetisches zu finden, falls man nur die Dinge nicht mit manichäischem Maßstab mißt. Die feine Grenzlinie ist vollständig eingehalten, zumal für einen morgenländischen Dichter, der überall den erschlossensten Sinn für kreatürliche Schönheit zeigt. Konnte es ihm aber etwa eher erlaubt sein, göttliche Wahrheiten in halb unanständiger Hülle auszudrücken? Dabei bekennen wir gerne, daß die duftig zarte Hülle, die sich leicht ergebende Verwendbarkeit einzelner Stellen für höhern Sinn, das Einladende derselben zu allegorischer Deutung, das Ungezwungene des Uebergangs zu solcher hier stärker hervortritt und auf einen höhern Geist hinweist, wie 4, 15, bemerken aber auch, daß 4, 16 nur sinnlos ist, wenn man sich vorstellt, daß Nord- und Südwind zu gleicher Zeit wehen sollen. Zu 3, 7 f. finden wir wieder angegeben, daß das Hochzeitsgeleite entweder die Synedristen oder auch die Schergen der Hinrichtung oder die schüchtern folgenden Apostel mit Maria bedeute. 3, 10 f. soll das Schmach- und Schmerzholz des Kreuzes vorgebildet sein, während

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. v. Himpel, D. Kober, D. Linsenmann, D. Funk und D. Schanz,

Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Achtundfünfzigster Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1876.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Das Verhältniß der Evangelien des Marcus und Lucas.

Von Karl Nippel.

Bei Zusammenstellung der vier Evangelien zeigt sich nicht bloß zwischen dem Matthäus- und dem Markus-, sondern auch zwischen dem Markus- und dem Lukasevangelium deutlich eine Verwandtschaft. Besonders sind es aber einige Abschnitte, in denen diese Verwandtschaft auffallend vor unser Auge tritt.

Vergleichen wir z. B. den Abschnitt Mark. I. 21 — III. 5 mit dem Abschnitte Luk. IV. 31 — VI 40, so können wir Folgendes bemerken: Diese Abschnitte erzählen aus dem öffentlichen Leben Jesu die Begebenheiten eines Zeitraumes von ungefähr 5 Monaten. Von allen, gewiß zahlreichen Ereignissen dieses Zeitraumes erzählt jeder dieser beiden Evangelisten

1) dieselben Begebenheiten (mit Ausnahme des nur im Lucasevangelium erzählten Fischzuges Petri;

2) in derselben Ordnung;

3) mit denselben Umständen;

4) in derselben Kürze oder Länge.

Wem sollte in diesem Abschnitte des Markus- und des Lukasevangeliums die Uebereinstimmung beider Evangelien nicht auffallen? Eine ähnliche Uebereinstimmung findet sich auch noch in einigen andern theils größeren, theils kleineren Abschnitten beider Evangelien! Zufälliger Weise kann eine solche Uebereinstimmung nicht entstanden sein. Die Benützung des Matthäusevangeliums durch Markus und Lukas erklärt diese Uebereinstimmung auch nicht. Es erzählt Matthäus zwar auch die meisten obgedachten Begebenheiten, aber nicht alle. Es fehlen im Matthäusevangelium folgende Begebenheiten Mark. I, 23—26. Luk. IV 33—35 Jesus treibt einen Teufel aus; Mark. I, 55—39, Luk. IV, 42—43 Jesus begibt sich in aller Frühe in die Einsamkeit, und wird von den Verlassenen gesucht; — Mark. I. 45, Luk. V. 16 Jesus begibt sich abermal in die Einsamkeit. Ferner erzählt Matthäus jene der oberwähnten Begebenheiten, welche er berichtet, in einer anderen Ordnung.

Da nun die auffallende Uebereinstimmung der Evangelien Markus und Lukas in einigen Abschnitten weder zufällig entstanden sein kann, noch sich durch die in beiden Evangelisten geschehene Benützung des Matthäusevangeliums erklären läßt, so muß entweder der eine der Evangelisten Markus und Lukas das Evangelium des anderen vor sich gehabt, oder es müssen beide aus einer anderweitigen, nicht mehr vorhandenen, ganz unbekannten Quelle geschöpft haben.

Letzteres anzunehmen, ist jedoch etwas sehr Mißliches.

Denn eine von zwei Evangelisten benützte Quelle muß doch folgende Eigenschaften gehabt haben:

1) muß sie eine alte,

2) eine glaubwürdige,

3) eine schon wenigstens etwas verbreitete Quelle gewesen sein.

Wie aber läßt es sich denn erklären, daß eine solche Quelle nicht bloß verloren ging, sondern auch nirgend eine Spur davon zu finden ist? So lange nicht bei einer sorgfältigen Vergleichung die Unmöglichkeit sich zeigt, daß das eine dieser beiden Evangelien die Quelle des anderen war, sind wir zur Annahme genöthigt, daß der eine der beiden Evangelisten aus dem Evangelio des andern schöpfte. Auch den Fall, daß der eine der beiden Evangelisten wohl aus dem Evangelio des anderen schöpfte, daß aber nebstdem beide nebst dem Matthäusevangelium noch aus einer schriftlichen nicht mehr vorhandenen Quelle schöpften, können wir aus demselben Grunde nur dann setzen, wenn ohne eine solche Annahme die Verwandtschaft beider Evangelien sich durchaus nicht hinreichend erklären ließe. Wir stellen deßhalb gleich die Frage: Hat einer dieser beiden Evangelisten aus dem Evangelium des andern geschöpft? Und welcher? Lukas aus Markus? Oder Markus aus Lukas?

Prof. Dr. Schanz sagt: „Der größte Theil der protestantischen Exegeten betrachtet das Markusevangelium als das ursprüngliche, während katholischerseits, von der neuesten Erscheinung abgesehen (Sepp, das Hebräerevang. oder die Markus- und Matthäusfrage und ihre friedliche Lösung. München 1870) die alte Ordnung des Kanons aufrecht erhalten wird“ [1]).

1) Theol. Quartalschrift. 53. Jahrgang. 1871. S. 490.

Wenn der Herr Prof. unter der alten Ordnung des Kanons die Reihenfolge versteht, in welcher die Evangelien im Kanon stehen, so wäre bezüglich der Beantwortung der Frage: hat Markus aus Lukas, oder Lukas aus Markus geschöpft? so ziemliche Einstimmigkeit unter den Exegeten vorhanden. Denn sowohl die protestantischen Exegeten, welche das Markusevangelium als das ursprüngliche betrachteten, als auch die katholischen, von denen die alte Ordnung des Kanons aufrecht erhalten wird, hielten das Markusevangelium für älter, als das Lukasevangelium, und könnten daher unmöglich zugeben, daß man das Lukasevangelium für eine Quelle des Markusevangeliums halte. Allein es gibt nicht bloß einen Theil der protestantischen Exegeten, welche das Markusevangelium nicht als das ursprüngliche betrachten, sondern es gibt auch katholische Exegeten, nach denen die Evangelien nicht in der Reihenfolge geschrieben sind, wie sie im Kanon stehen; nach denen insbesondere Lukas vor Markus schrieb. Schon Irenäus muß das Markusevangelium für jünger als das Lukasevangelium gehalten haben, da er sagt, daß er sein Evangelium der Ueberlieferung zufolge *μετὰ τὴν τῶν Ἀποστόλων ἔξοδον* geschrieben habe [1]). Für älter als das Markusevangelium wurde das Lukasevangelium auch gehalten von Clemens Alex., qui affirmat, Evangelia, quae habent genealogias i. e. Matthaei et Lucae, prima esse composita *προγεγράφθαι τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας* [2]). Unter den anderen Exegeten, welche das Lukasevangelium für älter halten als das Markusevangelium muß vorzüglich Adolf Maier genannt werden. Meßmer, der das Markusevangelium für älter hält, als

1) Messmer, Introd. in libr. nov. test. p. 31 u. 3

2) Messmer, Introd p. 16. n. 3.

das Lukasevangelium, sagt: Cl. Adolf Maier, qui Marcum post mortem Apostolorum ac tertium scripsisse putat, vix non fallitur« [1]). Da Meßmer nur des Ausdruckes: Cl. Maier »vix non fallitur« sich bedient, ohne den Herrn Professor förmlich zu widerlegen, so ist daraus schon ersichtbar, daß die Begründung Maiers eine ziemlich feste sein muß.

Sehr leicht läßt es sich denken, daß Markus als der letzte der drei Evangelisten Gründe hatte, einmal an Matthäus, dann wieder an Lukas sich zu halten; allein wenn wir Lukas als den dritten Evangelisten betrachten sollten, so müßten wir annehmen, daß Lukas IV, 31 — VI, 10 dem Markus folgte, der hier mit Matthäus zum größten Theile nichts gemeinschaftlich hat, und da, wo Markus III, 6—12 mit Matthäus geht, ihn verlassen hatte. Ferner Mark. III, 13—19, wo Markus wieder allein stand, wäre ihm Lukas wieder gefolgt, und Mark. III, 22 — IV, 20, wo Markus wieder mit Matthäus geht, hätte ihn Lukas wieder verlassen, um ihm Mark. IV, 21—25, wo er sonst allein wäre, wieder zu folgen. Mark. IV, 30—34, wo Markus wieder mit Matthäus geht, hätte ihn Lukas wieder verlassen, Mark. IV, 34 — V, 43, wo Markus wieder, wenigstens in Bezug auf Ordnung und Umstände, allein stand, wäre ihm Lukas wieder gefolgt, um ihn in dem Augenblicke, wo er (Mark. VI, 1—5) ganz mit Matthäus geht, wieder zu verlassen. Wie soll man erklären, daß Lukas den Markus gerade dort zum Führer genommen habe, wo er von Matthäus abweicht, und dort, wo er mit ihm übereinstimmt, nicht. Da müßte Lukas eine besondere Anti-

1) Messmer Introd. p. 32 n. 3.

pathie gegen Matthäus gehabt haben. Auch die Annahme, Lukas habe so gehandelt, weil das Matthäusevangelium seinen Lesern bereits bekannt war, das Markusevangelium aber nicht, erklärt die Sache nicht, da Lukas auch mit dem Matthäusevangelium Vieles, sehr Vieles, was dem Markusevangelium abgeht, gemeinschaftlich hat.

Den von Ad. Maier angeführten Beispielen [1]) würden wir gerne noch andere, und zwar mit Beifügung des Textes anschließen, damit der Leser das kombinirende Verfahren des Markus so recht vor Augen sehe, allein wir wollen ohnehin seiner Zeit das ganze Markusevangelium mit den Parallelstellen der übrigen Evangelien zusammenstellen, und werden bei dieser Zusammenstellung auf die Belege für das kombinirende Verfahren des Markus aufmerksam machen.

Bei Zusammenstellung der Evangelien Markus und Lukas können wir auch die Beobachtung machen, daß manche Stellen des Lukasevangeliums im Markusevangelium eine Erklärung oder Erläuterung finden, und zwar sind jene Stellen, welche im Markusevangelium eine Erläuterung finden, oft bloß im Lukasevangelium, und deren Erläuterung nur im Markusevangelium verständlich.

Vergleichen wir z. B. Luk. V, 15. 16 mit Mark. I, 45. Nachdem Lukas V, 12—14 die Heilung des Aussätzigen erzählt hat, fährt er fort: „Es breitete sich eben die Rede von ihm noch mehr aus, und es kam viel Volk zusammen, um ihn zu hören, und geheilt zu werden von ihren Krankheiten. Er aber entwich in die Wüste und betete". Lukas läßt hier unerklärt, wie, nachdem Jesus dem Geheilten

---

1) Maier, Einleitung in die Schriften des N. T. Freiburg im Breisgau 1852. S. 36. 37.

geboten hatte, Niemanden etwas zu sagen, sich der Ruf Jesu noch mehr ausbreitete, und wie Jesus, da viel Volk zusammenkam, in die Wüste entwich. Nun sagt Markus I, 45: „Als er aber hinausgekommen war, fing er an, die Sache zu verkündigen und auszubreiten, so daß Jesus nun nicht mehr öffentlich in die Stadt gehen konnte, sondern draußen an öden Orten blieb; aber sie versammelten sich zu ihm von allen Seiten". Es ist ersichtlich, daß Markus erstens erklärt, wie ungeachtet des Verbotes, von der Heilung etwas zu sagen, der Ruf Jesu sich verbreitete, indem der Gereinigte das Verbot nicht beobachtete, wenn Markus zweitens zeigt, daß Jesus nicht, als viel Volk zusammengekommen war, ihn zu hören, und sich heilen zu lassen, das Volk etwa im Stiche ließ, sondern daß er gleich nach der Heilung des Aussätzigen in die Einsamkeit sich begab, wo sich wieder Scharen um ihn her versammelten. Was für einen Grund hätte Lukas haben können, die Ordnung Mark. I, 45 in Luk. V, 15. 16 umzuändern?

Vergleichen wir Luk. V, 17—19 mit Mark. II, 1—4, so können wir Folgendes bemerken. Während Lukas ohne Bestimmung von Zeit und Ort nur sagt: Es geschah an einem der Tage, daß er saß und lehrte, bestimmt Markus die Zeit, da er sagt: nach einigen Tagen', dann den Ort, und so in weiterer Bedeutung die Stadt, nämlich Kapharnaum, und in engerer, da er sagt, daß es bekannt war, daß Jesus in einem Hause saß. Während ferner Lukas nur erwähnt, daß man vor Volksmenge keinen Platz fand den Kranken zu Jesu zu bringen, sagt Markus deutlicher, daß so Viele gekommen waren, so daß sie auch draußen vor der Thüre keinen Platz hatten. Während endlich Lukas sagt: da die Träger keinen Platz fanden, den Gichtbrüchigen hineinzu-

bringen, stiegen sie auf das Dach und ließen ihn durch die Ziegel mitten vor Jesu hinab, sagt Markus, sie deckten das Dach ab, wo Jesus war, und ließen, als sie es geöffnet hatten, das Bett, worauf der Gichtbrüchige lag, herab.

So erklärt Mark. V, 16. 17 offenbar Luk. VIII, 36. 37, denn wenn Lukas VIII, 36. 37 sagt: „Die aber, welche es gesehen hatten, erzählten ihnen, wie er von der Legion befreit worden", und hierauf fortfährt: „Da bat ihn die ganze Menge des Volkes in der Landschaft der Gerasener, daß er von ihnen wegginge, denn sie waren von großer Furcht ergriffen" so erhellt aus diesen Worten des Lukas weder die Ursache ihrer Furcht, noch der Beweggrund ihrer Bitte. Wenn nun Markus V, 16. 17 sagt: „Die aber zugesehen hatten, erzählten ihnen, wie es dem, der vom Teufel besessen war, erging, und auch von den Schweinen" so ist der Ausdruck des Lukas wie er von der Legion befreit worden, erklärt und dadurch auch die Ursache der Furcht und der Beweggrund der Bitte ersichtlich gemacht.

Bemerken wir ferner, wie Lukas VIII, 39 nur sagt, daß der geheilte Besessene seine Heilung in der Stadt verkündigte, während Markus V, 20 erwähnt, daß er sie in den zehn Städten verkündigte, so können wir leicht einen Grund finden, daß Markus die Aenderung, oder vielmehr Ausdehnung macht. Markus erzählt nämlich VII, 31, wie Jesus nach kurzer Entfernung wieder in diese Gegend kam, dort den Taubstummen heilte und ihm Tausende nachgefolgt waren. Dadurch, daß Markus V, 20 erwähnt, der Geheilte habe in den 10 Städten seine Heilung verkündet, erklärt er den großen Zusammenlauf der Menschen VIII, 1, da Jesus wieder in dieser Gegend war (Mark. VII, 31). Daß Markus diese Absicht hatte ist erkennbar, da weder

in der zu Mark. V, 20 parallelen Stelle Luk. VIII, 39 noch in der zu Mark. VII, 31 parallelen Stelle Matth. XV, 29 der zehn Städte Erwähnung geschieht, mithin dieser Umstand von Markus nicht aus dem Matthäus- oder Lukas-evangelium entnommen ist. Hätte Lukas jedoch das Markus-evangelium vor sich gehabt, so läßt sich, wenn auch Lukas die Heilung des Taubstummen aus was immer für einem Grunde überging, nicht begründen, daß er die Nachricht, der Geheilte habe seine Heilung in den 10 Städten erzählt, dahin abgeändert hätte, er habe dies bloß in seiner Vaterstadt gethan.

Erwähnenswerth dürfte auch sein, daß bei der Erzählung der Vermehrung der fünf Brote Lukas X, 14 sagt: *κατακλίνατε αὐτοὺς κλισίας ἀνὰ πεντήκοντα.* Machet, wie Kistemacker übersetzt, daß sie sich reihenweise niedersetzen, je fünfzig und fünfzig, während Markus diesen Auftrag Jesu nicht berichtet, allein VI, 40 sagt: *καὶ ἀνέπεσον πρασιαὶ πρασιαὶ ἀνὰ ἑκατὸν καὶ ἀνὰ πεντήκοντα.* Leicht konnte Markus diese Aenderung machen, denn da die Gesammtzahl der gespeisten Männer 5000 war, so waren es, wenn sie sich in Reihen zu 50 setzten, gerne 100 Reihen, und zählt man die Reihen der Breite nach, waren es 50 Reihen zu 100 Mann. Umgekehrt jedoch hätte Lukas, auf die Erzählung des Markus fußend, nicht erzählen können, daß Jesus geboten habe, es sollen sich alle Männer in Reihen zu fünfzig Mann setzen. Nicht übersehen dürfen wir auch den Umstand, daß Markus bei Erzählung der Vermehrung der 7 Brode, welche Erzählung Lukas nicht hat, keine Bemerkung über das reihenweise Sitzen macht. Wäre diese Bemerkung bei Erzählung der ersten Brotvermehrung von Markus selbstständig gemacht worden, würde er sie wohl

auch bei Erzählung der Vermehrung der 7 Brote gemacht haben.

So haben wir also gesehen, wie viele Stellen des Lukasevangeliums im Markusevangelium eine Erläuterung finden. „Jener Autor", sagt Sepp, „ist offenbar der jüngere, welcher die möglichen Mißverständnisse des anderen berichtiget" [1]).

Bei Zusammenstellung des Markus- mit dem Lukas-Evangelium können wir die weitere Beobachtung machen, daß manche Stellen des Lukasevangeliums in den Parallelstellen des Markusevangeliums ihre Vervollständigung und Ergänzung finden.

So heißt es z. B. Luk. IX, 5: *καὶ ὅσοι ἂν μὴ δέξωνται ὑμᾶς, ἐξερχόμενοι ἀπὸ τῆς πόλεως ἐκείνης, καὶ τὸν κονιορτὸν ἀπὸ τῶν ποδῶν ὑμῶν ἀποτινάξατε, εἰς μαρτύριον ἐπ' αὐτούς*, während es Mark. VI, 11 heißt: *καὶ ὅσοι ἂν μὴ δέξωνται ὑμᾶς, μηδὲ ἀκούσωσιν ὑμῶν, ἐκπορευόμενοι ἐκεῖθεν ἐκτινάξατε τὸν χοῦν τὸν ὑποκάτω τῶν ποδῶν ὑμῶν εἰς μαρτύριον αὐτοῖς.*

Das: *μηδὲ ἀκούσωσιν ὑμῶν* bei Markus ist offenbar eine Vervollständigung von Luk. IX, 5, indem es hindeutet auf solche, welche die Apostel zwar aufnehmen, aber ihnen kein Gehör schenken werden.

Ebenso ist Mark. VI, 12. 13 eine Vervollständigung von Luk. IX, 6, indem Markus erstens den Gegenstand der Predigten der Apostel angibt, nämlich, daß man Buße thun solle, indem Markus 2. erzählt, daß die Apostel auch viele Teufel austrieben, und indem er 3. bemerkt, daß sie viele Kranke durch die Salbung mit Oele heilten.

---

1) Sepp, Hebräerevangelium S. 47.

Gleichfalls ist Mark. VI, 30 eine Vervollständigung von Luk. IX, 10 indem Lukas nur sagt, daß die Apostel Jesu berichteten, was sie gethan hatten, während Markus sagt: Sie berichteten ihm von Allem, was sie gethan und was sie gelehrt hatten.

Ist es denkbar, daß Lukas den vorgefundenen Text des Markus so verstümmelt hätte?

Eine beachtenswerthe Erscheinung ist auch folgende. Im Markusevangelium gibt es mehrere Stellen, welche zwar in keinem Evangelio eine eigentliche Parallele haben, aber zu an relativ anderen Orten des Lukasevangeliums befindlichen Stellen in einer unläugbaren Beziehung stehen, und zwar wie eine im Markusevangelium gegebene Antwort zu einer im Lukasevangelium enthaltenen Frage, oder wie die im Markusevangelio enthaltene Lösung eines im Lukasevangelio gegebenen Räthsels. Es mögen nun einige solche Beispiele folgen.

Betrachten wir die Stelle Mark. III, 17 *καὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου, καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν τοῦ Ἰακώβου· καὶ ἐπέθηκεν αὐτοῖς ὀνόματα Βοανεργὲς ὅ ἐστιν Υἱοὶ βροντῆς*, so werden wir in keinem der übrigen Evangelien eine Andeutung finden, daß der Herr den beiden Zebedäussöhnen einen Beinamen gegeben hat. Setzen wir aber nun dieser Stelle die Stelle Luk. IX, 51—56 an die Seite, so läßt sich eine Beziehung der einen Stelle auf die andere nicht verkennen, und wurde auch schon, unter andern von (dem unglückseligen) David Strauß erkannt; allein (in seiner leidenschaftlichen Verblendung) zog er eine ganz verkehrte Folgerung. Er sagt nämlich: „Wenn wir von dem Erbieten der Brüder lesen, auf eine samarische Stadt, die Jesum nicht aufnehmen wollte, Feuer vom Himmel fallen

zu lassen, so scheint der den Brüdern gegebene Beiname Boanerges oder Donnersöhne (Mark. 3, 17) darauf hinzudeuten, daß solcher Feuereifer bei beiden bleibende Temperamentseigenschaft war" [1]). Unserer Ansicht nach jedoch zeigt diese Stelle nichts weniger, als daß ein so heftiger Charakter in beiden Brüdern und namentlich in Johannes war. Wir dürfen nicht übersehen, daß der Herr den beiden Brüdern diesen Beinamen nicht gab, nachdem die von Lukas in obiger Stelle erzählte Begebenheit sich zugetragen hatte, (und von einer andern vor der Apostelwahl Statt gehabten die Hitze der Brüder zeigenden Begebenheit lesen wir auch nichts). Und es dürfte demnach die Beilegung des Namens nicht die Folge des auf solche Art sich äußernden Feuereifers der beiden Brüder gewesen sein, sondern umgekehrt der Umstand, daß der Herr bei jener Gelegenheit, bei welcher er den Zwölfen die Macht gab, Kranke zu heilen und Teufel auszutreiben (Mark. III, 13), den Zebedäussöhnen den Namen Boanerges gab, dürfte in ihnen die Meinung hervorgerufen haben, daß der Herr ihnen dadurch auch eine besondere Gewalt über Donner und Blitz verleihen wollte. Warum der Herr ihnen den Beinamen Boanerges gab, können wir nicht sagen. Bei dem Umstand, daß sie im Matthäusevangelio gewöhnlich die Zebedäussöhne genannt werden, so daß Matthäus sogar XX, 20 statt Salome das Weib des Zebedäus oder selbst die Mutter der Zebedäussöhne sagt, Zebedäus aber einen ähnlichen Laut hat, wie *Ζευς Θεος*, der Gott des Donners, konnte vielleicht der Herr sie scherzweise so genannt haben, allein den am wenigsten geregelten, den hitzigsten Feuereifer dürfte unter den Aposteln wohl Simon gehabt

1) Strauß Leben Jesu. Leipzig 1863. S. 76.

haben, wie sein Beiname der Zelote, schließen läßt. Unserer Ansicht nach hat Markus bei Erzählung der Apostelwahl hervorgehoben, daß Jesus den Zebedäussöhnen den Beinamen Boanerges gab, damit der Leser sich, wenn er Luk. IX, 51—56 liest, erklären könne, wie denn Jakobus und Johannes auf den Gedanken kamen, den Herrn zu fragen, ob er wolle, daß sie Feuer vom Himmel herabsenden sollen. Es dürfte die Erscheinung des Elias bei der einige Zeit vorher in ihrer Gegenwart geschehenen Verklärung des Herrn (Luk. IV, 30) und die bald darnach gesprochene Vorhersagung Jesu: „Der Menschensohn wird in die Hände der Menschen überliefert werden", ihres von Jesu gegebenen Namens Boanerges wegen an die Begebenheit 4. Kön. 1, 2—12, welche auch in der Nähe von Samaria stattfand, erinnert und zur Meinung gebracht haben, der Herr könnte wollen, daß sie, wie Elias, Feuer vom Himmel herabrufen. So macht denn die Stelle Mark. III, 17 die Frage der Zebedäussöhne Luk. IX, 54 erklärlich.

Wir machen auch aufmerksam, daß die Beziehungen der Stellen des Markusevangeliums III, 17, XIII 37, X, 38—39, und XV, 28 zu Luk. IX, 54, XII, 41, XII, 50 und XXII, 37, wie wir bereits sahen, auch von Anderen bemerkt und zugestanden wurden. Während jedoch nach unserer Darstellung die Beziehung dieser Stellen sich einfach und natürlich erklärt, kommt Strauß aus der Beziehung von Mark. III, 17 zu Luk. XII, 54 auf die Behauptung der Verschiedenheit des Charakters des Apostels Johannes und des Verfassers des Johannesevangeliums [1]), muß Holtzmann aus der Beziehung von Mark. XIII, 37 zu Luk.

1) Strauß Leben Jesu. Leipzig 1864. S. 56.

XII, 41 den gewiß verkehrten Schluß machen, daß Luk. XII, 41 durch Mark. XIII, 37 veranlaßt sei [1]), muß Weiß aus der Beziehung Mark. X, 38. 39 zu Luk. XII, 50 durch die supponirte apostolische Quelle vermitteln [2]), müssen endlich Weiß, Tischendorf und Andere das Dasein von Mark. XV, 28 mittelst eines Interpolators aus Luk. XXII, 37 fließen lassen.

Jedoch erklärt die Bekanntschaft des Markus mit dem Lukasevangelium allein noch nicht hinreichend das Dasein obiger Stellen des Markusevangeliums. Hinreichend erklärt sind sie erst, wenn nicht bloß Markus das Lukasevangelium kannte, sondern auch wußte, daß die Leser, für die er schrieb, es kannten.

Nur wenn Markus wußte, daß seine Leser die Begebenheit Luk. IX, 51—56 kannten, war die Veranlassung zu der Bemerkung: er nannte sie Boanerges, d. i. Donnerkinder, Mark. III, 17 vorhanden.

Ebenso war die Erläuterung der Bedeutung des Ausdruckes Taufe Luk. XII, 50 durch die Stelle Mark. X, 38. 39 nur dann begründet, wenn Markus für Leser schrieb, denen die Stelle Luk. XII, 50 bekannt war. Ferner setzt der Ausdruck: „Könnet ihr euch taufen lassen mit der Taufe, mit der ich getauft werde", und „ihr werdet mit der Taufe getauft werden, mit der ich getauft werde" (Mark. X, 38. 39) schon als bekannt voraus das Wort Jesu: „Ich muß mich mit einer Taufe taufen lassen" (Luk. XI, 50).

Ganz besonders aber ist die Schriftstelle Mark. XV, 28 durch Luk. XXII, 37 erst dann begründet, wenn nicht

1) Holtzmann, synopt. Evang. S. 152.
2) Weiß, Markusevangelium. S. 306.

bloß Markus letztere Stelle kannte, sondern auch seine Leser die im Lukasevangelio enthaltene Weissagung Jesu kannten.

Wenn nun schon diese Stellen darauf hinweisen, daß das Lukasevangelium den Lesern des Markusevangeliums bekannt sein mußte, so wird diese Thatsache durch folgende Beobachtung über allen Zweifel erhoben.

Daß Markus selbst das Lukasevangelium kannte, das dürfte dem in diesem Artikel bisher Gesagten zufolge fest stehen. Vergleichen wir nun die Erzählung der wichtigsten Periode des Lebens Jesu in den beiden Evangelien Márkus und Lukas miteinander, so werden wir finden, daß Markus die herrlichsten im Lukasevangelio enthaltenen Episoden der Geschichte der Leidenswoche übergeht, und nur ein paar unbedeutende demselben entnimmt. So übergeht er das Weinen Jesu über Jerusalem Luk. XIX, 41—44, die Begebenheiten beim letzten Abendmahle Luk. XXII, 24—38; das Blutschwitzen Jesu auf dem Oelberge Luk. XXII, 47. 48; das Verhör Jesu vor Herodes Luk. XXIII, 5—16; die Begegnung der weinenden Frauen von Jerusalem Luk. XXIII, 27—31; das Gebet Jesu für seine Kreuziger Luk. XXIII, 33. 34; die Begebenheit mit den mitgekreuzigten Schächern Luk. XXIII, 38—43; das letzte Wort Jesu vom Kreuze Luk. XXIII, 48, die Reue des bei der Kreuzigung anwesenden Volkes Luk. XXIII, 48; daß Josef von Arimathäa nicht einstimmte in den Beschluß des hohen Rathes, Luk. XXIII, 50, obschon er XV, 43 erwähnt, daß Josef ein vornehmer Rathsherr war. Ferner übergeht er den Gang Petri zum Grabe Luk. XXIV, 12; die Geschichte des Ganges nach Emmaus Luk. XXIV, 13—35, die er, offenbar als bekannt voraussetzend, nur andeutete Mark. XVI, 13. 14. Und wenn XVI, 14 sagt: Sie glaubten

auch ihnen nicht, widerspricht er dem Bericht des Lukasevangeliums nicht, wie Luk. XVI, 37. 41 zeigt, sondern erklärt vielmehr, wie die versammelten Jünger nach der Rückkehr des Kleophas und seines Begleiters und nachdem diese erzählt hatten, was ihnen begegnet war (Luk. XXIV, 35) noch so erschrecken und in Furcht gerathen konnten, als Jesus kam (Luk. XXIV, 37).

Wie ist es denkbar, daß Markus, wenn er das Lukasevangelium kannte, so viele und schöne in demselben berichtete Episoden aus der Leidensgeschichte übergangen habe, außer, wenn er wußte, daß sie seinem Leserkreise ohnehin bekannt waren?

Ist auch gleich, wovon wir in diesem Artikel uns hinlänglich überzeugen konnten, eine Verwandtschaft des Markusevangeliums mit dem Lukasevangelium unverkennbar, so ist doch die Verwandtschaft des ersteren mit dem Matthäusevangelium ungleich größer, und zwar der Art, daß, wie bekannt, Augustinus an Markus einen Abbreviator und Pedissequus nicht des Lukas aber des Matthäus erblickt.

Bei Vergleichung des Markusevangeliums mit den Evangelien von Matthäus und Lukas wird uns die Beobachtung nicht entgehen, daß, wenn Markus eine Zeitlang mit Matthäus fortgeht und ihn verlassend mit Lukas geht, sich in der Regel ein Grund finden läßt, und zwar entweder weil er durch das Lukasevangelium die chronologische Ordnung herstellt, oder weil er an den kurzen Bericht des Matthäus manche im Lukasevangelium enthaltene Umstände beifügt, oder weil er eine Stelle des Lukasevangeliums erläutern oder vervollständigen, oder einem Mißverständnisse desselben entgegentreten will. Ist er aber eine Zeit mit Lukas vorwärts gegangen, und verläßt er ihn wieder und geht mit

Matthäus weiter, so ist oft kein Grund ersichtlich, aus welchem er den Lukas verläßt, als um wieder mit Matthäus weiter zu gehen. Z. B. Mark. I, 14—20 ist parallel zu Matth. IV, 17—22. Hierauf weicht Markus von Matthäus ab und geht I, 21—39 mit Lukas IV, 31—44 offenbar der chronologischen Ordnung wegen — Mark. VI, 14 ist parallel zu Matth. XIV, 1. 2. Mark. VI, 17—19 zu Matth. XIV, 3—12. Mark. VI, 32 zu Matth. XIV 13. Mark. VI, 16. 16 hat im Matthäusevangelio keine Parallele, aber bei Luk. IX, 8. u. 9. und erzählt, was die Leute über Jesus urtheilten. Ebenso findet Mark. XV, 30 bei Matthäus keine Parallele, allein es erzählt dieser Vers einen Luk. V, 10 berichteten Umstand. Dasselbe gilt von Mark. XI, 5. 6 coll. Luk.. XIX, 33. 34. — So fügt Mark. IX, 49. 50, dann Mark. XII, 41—44 bei, um Luk. XXI, 1—4 zu erklären.

Es drängt sich uns der Schluß auf, Markus müsse sein Evangelium geschrieben haben, um seine mit dem Lukasevangelium bereits vertrauten Leser auch mit dem Inhalt des Matthäusevangeliums bekannt zu machen, und zwar auf eine solche Art, daß das was dem Lukasevangelium widersprechend erscheinen könnte mit demselben in Harmonie gebracht, oder wenn die Darstellung der Harmonie für seine, wie wir schon im ersten Artikel aufmerksam machten, Kindern, denen noch keine feste Speise gereicht werden kann, ähnlichen Leser unthunlich war, umgangen wurde, und daß Markus bei dieser Gelegenheit manches Mißverständniß widerlegt, oder einem solchen vorbeugt, und gelegenheitlich auch eine oder die andere zeitgemäße Erläuterung oder Weisung gab.

Daß die Hauptabsicht des Markus war, seine Leser mit dem Inhalte des Matthäusevangeliums bekannt zu

machen, erhellt ganz deutlich aus der Vergleichung des Anfangs des einen, mit dem Anfang des andern dieser beiden Evangelien.

Matthäus beginnt sein Evangelium mit den Worten: *ΒΙΒΛΟΣ γενέσεως ἸΗΣΟΥ Χριστοῦ υἱοῦ Δαβὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ*, Buch der Abstammung Jesu Christi des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams.

Es ist dieß so zu-sagen, die Aufschrift, der Titel des Buches, der nach altem Gebrauche oft nicht vom Gesammtinhalte, sondern vom ersten Theile eines Buches hergenommen wurde. Für die Leser des Markusevangeliums war der Nachweis der Abstammung Jesu Christi von Abraham her ohne Bedeutung; auch mußte es dem Markus bedenklich scheinen, seinen mit der im Lukasevangelio III, 23—38 enthaltenen Stammtafel Jesu bekannten Lesern die im Matthäusevangelio vorkommende Stammtafel bekannt zu machen. Da er aber das Matthäusevangelium seinen Lesern doch vorführen will, so wollte er offenbar die Aufschrift, den Titel nicht weglassen. Ohne das Geschlechtsregister aufzunehmen, konnte er jedoch die Aufschrift des Matthäusevangeliums nicht brauchen. Deßhalb sagt er statt: *ΒΙΒΛΟΣ γενέσεως* *ἈΡΧΗ τοῦ εὐαγγελίου*. Auch der Ausdruck *υἱοῦ Δαβὶδ υἱοῦ Ἀβραὰμ* des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams, ist für ihn ungeeignet, deßhalb sagt er *υἱοῦ τοῦ Θεοῦ* des Sohnes Gottes.

Daß mit dem Auftreten des Johannes das Evangelium, die frohe Botschaft, den Anfang nahm, deutet Matthäus an, indem er III, 2 sagt: „Und er (Johannes) sprach; „Thut Buße, denn das Himmelreich ist nahe gekommen". Daß mit dem Auftreten des Johannes das Evangelium seinen Anfang nahm, war aber auch den Lesern des Markus-

evangeliums [1]) bereits bekannt, weil es Luk. XVI, 16 heißt: „Das Gesetz und die Propheten bis auf Johannes, von da an wird das Evangelium des Reiches Gottes verkündiget". Und daß Markus diese Stelle des Lukasevangeliums im Auge hatte, werden wir bald sehen.

Mark. I, 14 ist parallel zu Matth. IV, 12. 17.

Nur läßt Markus die Worte weg: Thut Buße, denn das Himmelreich ist nahe gekommen, statt welcher er zu „predigen" den Gegenstand der Predigten Jesu beifügt „das Evangelium vom Reiche Gottes". Diese Worte entsprechen dem Ausdrucke im Lukasevangelium XVI, 16: „von da an wird das Evangelium des Reiches Gottes gepredigt".

Markus hätte vielleicht V. 2 sagen können: „Der Anfang des Evangeliums des Reiches Gottes", allein der Stelle Matth. I, 1 wegen, wollte er nicht unterlassen, zu sagen: „Jesu Christi, des Sohnes Gottes". Beide Genitive, nämlich „Jesu Christi, des Sohnes Gottes" und „des Reiches Gottes" konnte er nicht füglich anwenden, so ließ er also V. 1 den Genitiv „des Reiches Gottes" fallen, und sagt nun V. 14: Jesus predigte das Evangelium vom Reiche Gottes.

Matthäus sagt IV, 17: Von da an fieng Jesus an zu predigen und zu sagen „thut Buße" u. s. w. Da er jedoch III, 3 schon gesagt hatte, daß auch Johannes gepredigt und gesprochen habe, thut Buße u. s. w. muß es seinen Lesern klar sein, daß das Anfangen IV, 17 sich nicht auf den Gegenstand der Predigt beziehe, sondern auf die

---

1) Wenn wir von den Lesern des Markusevangeliums reden, verstehen wir jenen Kreis, für welchen Markus sein Evangelium geschrieben hatte.

Person des Predigers. Markus hat nur I, 1 unter dem Anfange des Evangeliums Jesu Christi den Gegenstand vor Augen, welchen er jedoch noch nicht näher ausgedrückt hatte, was dem oben Gesagten zufolge erst V. 14 geschieht, deßhalb sagt er hier nicht: Jesus fieng an, das Evangelium vom Reiche Gottes zu predigen, sondern Jesus predigte es.

Da Markus I, 1 offenbar die Stelle Luk. XVI, 16 vor Augen hatte und unterließ zu sagen: Evangelium des Reiches Gottes, um die Worte Jesu Christi beifügen zu können, und da er den Ausdruck: Evangelium des Reiches Gottes doch für so wichtig hielt, da er ihn, um ihn nicht zu übergehen c. I, v. 14 nachholte, so zeigt sich, daß ihm, wie wichtig ihm auch der Ausdruck war: Evangelium des Reiches Gottes, dennoch der Ausdruck: Evangelium Jesu Christi noch wichtiger war, was eine Bestätigung ist, daß Markus die Absicht hatte, seinem Evangelium eine der Aufschrift des Matthäusevangeliums möglichst ähnliche Aufschrift zu geben. Darin liegt aber eine Bestätigung, daß Markus die Absicht gehabt habe, das Matthäusevangelium mit, in Berücksichtigung der Bildung und des Charakters seiner Leser, ihm zweckdienlich oder nothwendig scheinenden Abänderungen, Zusätzen und Weglassungen vorzulegen. In dem Umstande, daß das Markusevangelium die Bestimmung hatte, bei dem der hebräischen Sprache unkundigen Leserkreise des Markus den Abgang des Matthäusevangeliums zu ersetzen, erblicken wir den Grund der Ordnung des Canons. Bevor das Markusevangelium erschien, war die Ordnung der Evangelien Matthäus, Lukas. Hätte das Markusevangelium nicht den Zweck gehabt, den Abgang des

Matthäusevangeliums zu vertreten, so würde die Ordnung wohl geworden sein Matthäus, Lukas, Markus.

Um in einem Beispiele zu zeigen, wie das in diesem Artikel entwickelte Verhältniß des Markusevangeliums zu den Evangelien Matthäus und Lukas auf gleich natürliche Weise sowohl die Uebereinstimmungen des Markusevangeliums mit den beiden anderen, als auch die Abweichungen von denselben erklärt, wollen wir die Geschichte der Blindenheilungen bei Jericho Matth. XX, 29—34. Mark. X, 46—52. Luk. XVIII, 35—43 hierzu wählen.

Matthäus sagt XX, 29: „Da sie von Jericho ausgingen, folgte ihm viel Volks nach". Matthäus hatte aber mit keinem Worte erwähnt gehabt, daß Jesus nach Jericho gekommen sei. Dem Matthäusevangelium nach wäre es auch denkbar, daß Jesus schon Matth. XX, 17, wo es heißt: „Jesus ging nach Jerusalem hinauf, und nahm die 12 Jünger auf dem Wege abseits zu sich und sprach zu ihnen: Siehe, wir gehen hinauf nach Jerusalem u. s. w.", zu Jericho sich befand, oder Jericho schon hinter seinem Rücken gehabt habe. Lukas berichtet, daß Jesus, bevor er nach Jericho kam (XIX, 1) einen Blinden geheilt habe. Markus bestimmt nun die von Matthäus nicht mit Worten ausgesprochene, aber im Sinne gehabte Zeit, indem er zuerst sagt (X, 46) „Und sie kamen nach Jericho".

Matthäus sagt ferner nur, daß Jesu viel Volks nachfolgte. Die Anwesenheit seiner Apostel ist nur Matth. XX, 17. 20. 24. 25 und selbst 29, da es heißt: da *sie* von Jericho ausgingen, ersichtlich. Markus hebt nur das, was Matthäus wohl als selbstverständlich betrachtete, hervor, indem er statt: da *sie* von Jericho ausgingen, sagt: als er (Jesus) von Jericho ausging mit seinen Jüngern.

Matthäus sagt V. 30: Siehe, zwei Blinde saßen am Wege. Markus redet X, 46 nur von Einem, den er mit Namen nennt, nämlich Bartimäus, und beifügt, der Sohn des Timäus. Markus deutet dadurch offenbar darauf hin, daß bei Jericho insoferne zwei Blinde geheilt wurden, insoferne der Eine vor der Ankunft Jesu in Jericho, der Andere nach seiner Abreise von Jericho geheilt worden war, welche beide ähnliche Erzählungen von Matthäus cumulative erzählt werden.

Da es den Lesern des Markusevangeliums bereits aus dem Lukasevangelium bekannt war, daß ein Blinder vor der Ankunft Jesu in Jericho geheilt worden war, so nennt Markus den Blinden mit Namen und Bezeichnung seines Vaters, damit seine Leser daraus erkannten, daß hier von einer zweiten Blindenheilung die Rede sei, und damit sie Gelegenheit bekämen, bei dem Geheilten oder dessen Angehörigen selbst nachzufragen, was voraussetzen würde, daß das Markusevangelium zu einer Zeit geschrieben wurde, zu welcher wenigstens Timäus, wenn nicht auch Bartimäus noch am Leben war. Matthäus berichtet den Umstand des Bettelns nicht; Markus jedoch erwähnt, daß, wie der Blinde, von dem Lukas XVIII, 35 redet, bettelte, Bartimäus ebenfalls gebettelt habe.

Matthäus sagt, daß die zwei Blinden hörten, daß Jesus vorüberging. Lukas sagt XVIII, 36. 37, daß der Blinde das Volk vorübergehen hörte und fragte, was das wäre? und daß man ihm geantwortet habe, daß Jesus von Nazareth vorübergehe. Markus berichtet auch, daß Bartimäus gehört habe, daß es Jesus von Nazareth sei, der vorübergehe, aber erwähnt nicht die vom andern Blinden gestellte Frage, was das sei (daß nämlich so viel Volk vorübergehe). Denn

Bartimäus hatte vielleicht die Geschichte der ersten Blindenheilung erfahren, und wie Zachäus auf einen wilden Feigenbaum, vor dem der Weg Jesum vorüberführte, stieg, um Jesum zu sehen (Luk. XIX, 4), so hatten vielleicht Freunde oder Verwandte, oder irgend eine mitleidige Seele, oder sein Kamerade, der geheilte Blinde selbst, den Bartimäus an einen Platz gesetzt, an dem der Herr vorübergehen werde, ihm die erstere Heilung erzählt und ihn dann aufmerksam gemacht, daß jetzt Jesus vorübergehe.

Matthäus sagt, beide Blinde hätten gerufen: Herr du Sohn Davids erbarme dich unser. Matthäus erzählt auch XV, 22, daß das chananäische Weib gerufen habe: Herr, du Sohn Davids erbarme dich meiner! während VII, 26 nur sagt: „Sie bat ihn, daß er den Teufel aus ihrer Tochter treibe“, und wir gaben bereits im vorigen Artikel den Grund dieser Abweichung an. Von Bartimäus aber erzählt nur Markus, daß er gerufen habe: „Jesu, du Sohn Davids, erbarme dich meiner“. Allein dieser Ruf war ja seinen Lesern aus Luk. XVIII, 38 ohnehin bekannt. Und hatte Bartimäus die Geschichte der, eben einen Tag früher oder schon am selben Tage geschehenen Blindenheilung erfahren, so war es natürlich, daß er denselben Ruf, wie jener Blinde, ertönen ließ.

Matthäus berichtet weiter, das Volk habe die Blinden bedroht, daß sie schweigen sollten, sie aber hätten um so lauter gerufen: du Sohn Davids erbarme dich unser. Lukas erzählt denselben Umstand von dem Blinden, der vor Jericho geheilt wurde. Der Ausdruck: Jesu, du Sohn Davids, pflegte die Pharisäer und hohen Priester besonders zu empören. Darum fuhr man den Blinden so an und forderte, daß er schweigen sollte, worauf er um so lauter rief:

du Sohn Davids, erbarme dich meiner. Bemerkenswerth ist, daß Matthäus, der sein Evangelium, wenigstens noch das der zweiten Periode, aus welchem Markus schöpfte, für Judenchristen schrieb, nicht bloß die Bitte der Blinden, sondern auch den Ausdruck-Sohn Davids wiederholt, was Lukas nicht thut. Markus, dessen Leserkreis das Lukasevangelium bekannt war, und für den der Ausdruck Sohn Davids keine solche Wichtigkeit hatte, bedient sich der Worte des Lukas.

Matthäus sagt hierauf, Jesus sei still gestanden, habe den Blinden gerufen und gesagt: Was wollt ihr, daß ich euch thue?

Lukas sagt, Jesus sei still gestanden und habe geboten, daß man den Blinden rufe. Und als er gekommen, habe ihn Jesus gefragt: Was willst du, daß ich dir thue?

Markus erwähnt gleichfalls, daß Jesus still gestanden sei und geboten habe, den Blinden zu rufen. Hierauf aber erzählt Markus ganz allein einen Umstand, aus dem klar hervorgeht, daß der von ihm erzählten Blindenheilung die von Lukas erzählte voranging, und dies seine Leser wußten. Er sagt nämlich: Sie riefen ihn, d. i. entweder die Apostel, oder die, die ihm die Heilung des andern Blinden erzählt, und ihm etwa gerathen hatten, Jesum, wenn er werde vorüberkommen, anzurufen [1]). Sie riefen ihn also und sprachen zu ihm: „Sei guten Muthes, steh auf, sieh er ruft dich. Sieh er ruft dich, wie er den andern Blinden gerufen". Und als er den andern gerufen, ward er geheilt. Da warf der Blinde sein Gewand (seinen Mantel) ab,

1) worunter vielleicht der früher geheilte Blinde selbst, der ja Jesu nachfolgte und Gott verherrlichte, wie Lukas sagt.

sprang auf (in freudiger zuversichtlicher Erwartung der baldigen Heilung) und kam zu Jesu.

Hierauf berichtet Markus, wie die beiden andern Evangelisten, daß Jesus die Blinden fragte: Was willst du, daß ich dir thue?

Matthäus sagt, die Blinden haben geantwortet: Herr, daß unsere Augen geöffnet werden. Lukas sagt, der Blinde habe gesprochen: Herr, daß ich sehend werde. Matthäus bedient sich eines Ausdruckes, der seine Leser an die Stelle des Propheten erinnerte: Tunc aperiuntur oculi caecorum [1]). Markus hält sich wieder im Ausdruck an Lukas. Warum Markus statt des von Matthäus und von Lukas gebrauchten Ausdruckes: Herr (κύριε) sich des Ausdruckes Rabboni bedient, wird ein späterer Artikel zeigen.

Matthäus sagt hierauf: Jesus habe sich ihrer erbarmt, ihre Augen angerührt und sie seien alsbald sehend geworden, und ihm gefolgt.

Lukas sagt, Jesus habe gesprochen: Sei sehend, dein Glaube hat dir geholfen, worauf er sogleich sehend geworden und Jesu nachgefolgt sei und Gott verherrlicht habe.

Markus sagt wie Lukas, Jesus habe gesagt: Geh hin, dein Glaube hat dir geholfen, worauf der Blinde alsbald sehend geworden und Jesu nachgefolgt sei. Wenn Markus hier verschweigt, daß er Gott verherrlichte, geschah es wohl, weil er schon oben V. 50 die Freude des Bartimäus andeutete.

Wenn oben Lukas erwähnt, daß alles Volk, das diese Wunder sah, Gott pries, so haben Matthäus und Markus schon vor Erzählung der Blindenheilung erwähnt, daß viel Volk Jesus begleitete.

1) Isaias XXXV, 5.

So dürfte die Erzählung der Blindenheilungen bei Jericho anschaulich zeigen, wie das in diesem Artikel entwickelte Verhältniß des Markusevangeliums zu den Evangelien Matthäus und Lukas die Uebereinstimmungen sowohl des ersteren Evangeliums mit letzteren, als auch die Abweichungen von denselben leicht und ungezwungen erklärt; sie dürfte namentlich bestätigen, daß Markus selbst nicht bloß das Lukasevangelium kannte, sondern daß er dessen Kenntniß auch bei seinen Lesern voraussetzte.

Was nun insbesondere den Leserkreis betrifft, für den Markus sein Evangelium schrieb, machten wir schon im frühern Artikel darauf aufmerksam, daß sie den Korinthern glichen, denen die Worte des Apostels I. Korinth. VI, 9—11 und I. Korinth. III, 1. 2. gelten, an welche Korinther auch oben angeführte Worte Kor. I, 26—29 geschrieben sind.

Die Bildungsstufe dieses Leserkreises läßt die Annahme nicht zu, daß jedes Glied desselben, oder auch nur eine größere Anzahl dieser Glieder im Besitze des Lukasevangeliums gewesen sei.

Gegen diesen Besitz spricht auch die Armuth der ersten Christen, von der es unter anderm im Briefe an Diognet cap. 5 heißt; „Sie sind bettelarm und machen Viele reich. Sie leiden an Allem Mangel und haben an Allem Ueberfluß". Wie konnte also Markus die Kenntniß des Lukasevangeliums von ihnen voraussetzen?

Diese Frage löst uns Apostelg. IV, 42 „Die Menge der Gläubigen aber war Ein Herz und Eine Seele; auch sagte nicht Einer, daß etwas von dem, was er besaß, sein sei, sondern sie hatten Alles miteinander gemein" und weiter oben II, 44: „Es waren alle Gläubigen beisammen und hatten Alles gemeinschaftlich".

Dieß galt aber ganz besonders von den Schriften der Apostel, die man als einen heiligen Schatz Einzelnen wohl nicht einmal anvertraut hätte. Sie waren Eigenthum der christlichen Gemeinden, und wurden am ersten Tage der Woche bei den Zusammenkünften zur Brotbrechung gelesen, wie an Sabbaten die Schriften der Propheten in den Synagogen.

Dieß war auch den apostolischen Aufträgen gemäß. So lesen wir 1. Theſſ. V, 27: „Ich beschwöre euch bei dem Herrn, daß dieser Brief allen heiligen Brüdern vorgelesen werde“ und Coloſſ. IV, 16: „Und wenn dieser Brief bei euch vorgelesen ist, so sorget, daß er auch in der Gemeinde zu Laodicäa vorgelesen werde, und den von Laodicäa leset auch ihr“.

War aber den Lesern des Markusevangeliums (d. i. jenen Personen, für welche Markus unmittelbar schrieb) das Lukasevangelium daher bekannt, weil es bei den sonntäglichen gottesdienstlichen Versammlungen vorgelesen wurde, wie können wir denn annehmen, daß diesen Lesern des Markusevangeliums das Matthäu's-Evangelium unbekannt war? Wurde denn dieses Evangelium bei den sonntäglichen Versammlungen nicht vorgelesen? Wenn es gelesen wurde, wie konnte es den Lesern des Markusevangeliums unbekannt bleiben? Und wenn es nicht gelesen wurde, warum wurde es nicht gelesen? Und wenn Markus seine Leser mit dem Inhalte desselben bekannt zu machen beabsichtigte, warum hat er erst ein eigenes Evangelium verfaßt, und nicht gleich das Matthäusevangelium selbst zur Vorlesung übergeben?

Diese Fragen finden in der folgenden von Papias berichteten Ueberlieferung ihre Beantwortung: »*Ματθαῖος*

μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ, τὰ λόγια συνεγράψατο; ἡρμήνευε δ᾽αὐτὰ, ὡς ἠδύνατο ἕκαστος« [1]). Diese Worte deuten darauf hin, daß sie vorgelesen wurden, aber nur mühsam und nur theilweise verstanden. Und warum so schlecht verstanden? Offenbar der hebräischen Sprache wegen. Und es ist wohl wahrscheinlich und sehr natürlich, daß es in heidenchristlichen Gemeinden, wozu, wie wir schon zeigten, die Leser des Markus gehörten, gar nicht verstanden worden wäre, daher auch in solchen gar nicht gelesen worden sein mochte.

Allein da es schon nachgewiesen worden ist, daß Markus den griechischen Matthäus vor Augen hatte, kommen wir wohl mit unserer Ansicht wieder um 30 oder 40 Jahr zu spät. Wie Sepp nach Euseb. hist. eccl. VI, 14 sagt „verfaßte Markus sein Evangelium und händigte es denen ein, welche ihn darum ersuchten. Als Petrus Kunde erhielt, legte er zwar keinen Widerspruch ein, ertheilte aber nur keine ausdrückliche Billigung" [2]). Diese Manchen anstößig scheinende Stelle des Clemens Alexandr. dürfte, wenn das Evangelium zu seinen Lebzeiten abgefaßt wurde, durch das in diesem Artikel entwickelte Resultat auf eine einfache, natürliche, allen Anstoß beseitigende Weise ihre Erklärung finden. Petrus billigte wohl nicht, daß Markus sich so viele Abweichungen vom Matthäusevangelium erlaubte. Er legte aber keinen Widerspruch gegen dieses Evangelium und gegen dessen Gebrauch bei dessen gottesdienstlichen Versammlungen ein, weil alle

1) Euseb. hist. eccl. III, 39.
2) Hebräerevangelium S. 38.

Zusätze, Abänderungen und Auslassungen begründet waren, und weil nichts gegen die Wahrheit zu finden war.

Doch müssen wir einer so eben gemachten Bemerkung gleich widersprechen. Wir sagten, es seien alle von Markus gemachten Zusätze, Abänderungen und Auslassungen des Matthäusevangeliums begründet gewesen. Nun läßt es sich zwar nicht läugnen, daß viele begründet seien, aber von vielen andern wird man keinen Grund angeben können.

Nachdem wir nun bereits gefunden haben, daß es die Absicht des Markus war, seine Leser mit dem Inhalte des Matthäusevangeliums bekannt zu machen, jede im Markusevangelium vorkommende Abweichung vom Matthäusevangelium begründet ist, und nun kein Grund sich finden ließe, warum Markus viele Stellen ja ganze Abschnitte des Matthäusevangeliums gänzlich ignorirt und übergangen hätte, wenn ihm das jetzige Matthäusevangelium vorgelegen wäre, so wiederholen wir unsere Behauptung: dem Markus lag nicht das ganze jetzige Matthäusevangelium vor, und Matthäus hatte zu seinem Evangelium, wie es dem Markus vorlag, später Zusätze gemacht.

2.

Besuch eines Cardinals beim „Gottesfreund im Oberland".

Von A. Lütolf in Luzern.

Dank den Forschungen des Professors K. Schmidt in Straßburg wurden die Schriften desjenigen merkwürdigen Mannes, der so anregenden und entscheidenden Einfluß auf Johannes Tauler, Rulmann Merswin und manche andere zur damaligen Mystik und Ascese geneigte Persönlichkeiten ausgeübt hat, langer und unverdienter Vergessenheit entrissen.

Was aber seit dem Beginne solcher Wirksamkeit dieser Mann mit aller Beflissenheit suchte, völliges Unbekanntbleiben nämlich, das ist ihm so gut gelungen, daß er beinahe ein halbes Jahrtausend zuerst ganz unbekannt blieb, dann aber für einige Zeit nur unter falschem Namen in die Literatur eingeführt wurde.

Dies kam so. Als Professor Schmidt zum erstenmale auf den Mann, den selbst die Zeitgenossen seit dessen Rücktritt aus dem Weltleben nur unter dem Namen des „Gottesfreundes im Oberland" kannten, die Aufmerksamkeit hinlenkte, führten irrige Combinationen dazu, ihn mit jenem Niklaus von Basel zu verwechseln, der ein paar Jahre vor

dem Pisaner Concil zu Wien mit den zwei Genossen Johannes und Jakob wegen Häresie hingerichtet worden ist. Unter diesem Pseudonym erschienen dann auch 1866 zu Wien seine Schriften; und noch in neuesten Werken, wie bei Friedjung (Kaiser Karl IV. und sein Antheil am geistigen Leben seiner Zeit, Wien 1876) figurirt er unter diesem Namen, obwohl bereits Preger dagegen Zweifel erhoben, dann aber P. Denifle in Graz unwiderleglich dargethan hat: der „Gottesfreund im Oberland" sei jener Niklaus von Basel nicht; sei vom katholischen Glauben nicht abgewichen und habe, über hundert Jahre alt, 1419 noch gelebt.

Die Frage: wo im Oberland der Gottesfreund gewohnt habe, glaubte Schmidt dahin beantworten zu dürfen, es sei dies unweit von Luzern, im Herrgottswalde gewesen; Preger wies auf die Vogesen hin und Denifle bezeichnete solches neulichst [1]) noch als zweifelhaft. Daß aber dieser Ort im Entlebuch (Kanton Luzern) und zwar da, wo es am Fuße des als Kurort vielbesuchten Schimberg jetzt noch „zu den Brüdern" heißt, zu suchen sei, und daß hier „der große Gottesfreund" als Incluse lebte, haben wir in besonderer Abhandlung nachgewiesen.

Dieselbe war für die Zeitschrift der geschichtsforschenden Gesellschaft der Schweiz bereits gedruckt [2]), als uns eine unerwartet aufgefundene Notiz [3]) mitgetheilt wurde, die nicht

1) In Haupt's Zeitschr. f. deut. Alterth. Neue Folge VII., 487. Denifle kannte aber meine Aufstellung nur aus Zeitungsberichten.

2) Jahrbuch für schweiz. Geschichte. I, 3—46 und 255. Zürich, S. Höhr 1877.

3) Durch Herrn Staatsarchivar Th. v. Liebenau in Luzern. Siehe folgende Anmerkung. Wir konnten dieselbe auch am Schlusse

nur unsere Ansicht bestätigte, sondern auch zu weitern Untersuchungen führte.

Es geschah nämlich im Jahre 1420 oder 1421, daß ein Cardinal, dessen Name leider nicht genannt wird, im Entlebuch, das nunmehr, seit es von Oesterreich an die von Luzern gekommen, durch luzernische Vögte verwaltet wurde, erschien und unter amtlichem Ehrenbegleit auch zu den „Brüdern am Schimberg“ sich begab. Der begleitende Vogt Ulrich Walcker (bekannt aus der Schlacht bei Arbedo 1422) verzeichnete die darüber aufgelaufenen Kosten einfach in seiner Jahresrechnung, ohne jegliche genauere Angabe über die Person des Cardinals und dessen Absichten [1]).

Wer ist nun dieser Cardinal? Bezügliche Nachforschungen in schweizerischen und andern Archiven blieben bis

---

des erwähnten Jahrbuches mittheilen, aber die anschließenden Studien erst seither aufnehmen und namentlich das Jahr der Anwesenheit des Cardinals in der Schweiz statt auf 1420, wie es im Jahrbuch geschehen, auf die erste Hälfte des Jahres 1421 fixiren.

1) Die Stelle im amtlichen Rechnungsbuche I, 25 lautet: „Item so hat er (Walker) verrechnet von des Cardinals wegen XVI gulden und im von II pferden XXIII tag roßlön, und die taggerung im und die mit im ritent, und den brüdern in schimberg; gebürt sich alles in einr sum liii lib. haller“. Die Zeit, c. 1420/21 ergibt sich aus der vorausgehenden und nachfolgenden Rechnungsstellung. Damals nämlich traten die Vögte von Entlebuch, jeweilen auf zwei bis drei Jahre gewählt, gleich nach dem 24. Juni (Johannes Bapt.) ihr Amt an und legten dann jedes Jahr im Laufe des Herbstes Rechnung ab. Walcker erhielt das Amt um Johannes Bapt. 1419 auf 3 Jahre und erstattete die erste Rechnung Freitag vor S. Martin 1420; die zweite Freitag vor Kreuzerhöhung 1421, die dritte Mittwoch vor S. Gallus 1422; die zweite Rechnung umfaßte also die Zeit vom 24. Juni 1420 bis zu ebendemselben Tage 1421; der Cardinal war somit in der zweiten Hälfte des Jahres 1420 oder in der ersten des Jahres 1421 da.

jetzt ohne Resultat. Wir sind daher zunächst auf die Angaben bei Raynald, dem Fortsetzer des Baronius für diese Zeit, angewiesen, um zu erfahren, wo dieser und jener Cardinal damals, das heißt 1420/21 sich befunden habe, und da die Aufträge, welche die Cardinäle da und dort auszuführen hatten, bisweilen längeren Aufenthalt erforderten, müssen wir bis auf die Zeit zurückgehen, da Papst Martin V. aus Deutschland wieder nach Italien zog [1]).

Von Constanz, das er am 16. Mai 1418 verließ, gelangte Martin über Schaffhausen, Baden, Lenzburg [2]), Solothurn [3]), Bern [4]), Freiburg, Genf [5]), Susa, Turin, Mailand [6]) und Pavia noch von elf Cardinälen begleitet Dienstag den 25. October nach Mantua, woselbst er nun

---

1) Die folgenden Daten, wo keine anderen Belege angegeben werden, sind Rainaldus entnommen und zwar ad ann. 1418 num.: 8. 9. 12. 14. 24—27. 29. 34. 35. 36; ad. ann. 1419 num.: 3. 4. 6. 10; ad ann. 1420 num.: 1. 2. 8. 9. 14. 20. 27. ad ann. 1421 num.: 2. 4. 7. 8. 22; ad. ann. 1422 num. 27.

2) Justinger, Bernerchronik. Ausgabe v. Studer S. 241.

3) Nach einer Notiz am Ende des ältesten Jahrzeitbuches der Franciscaner in Solothurn kam der Papst dahin am 21. Mai (in vigil. s. Trinit.) 1418 und verblieb im Franciscanerkloster daselbst bis zum dritten Tage.

4) Näheres bei Justinger daselbst. Der Papst war in Bern bei den Predigern vom 25. Mai bis 3. Juni; in Freiburg hielt er 3 Tage sich auf.

5) Zu Genf waren die Herren, wie Justinger sagt, weniger gut gehalten als zu Bern und man machte den Witz: non sumus Gebennis, sed Gehennis. Aehnlich die Gallia Christ. XVI, 4. 34 f. vgl. auch Besson, Memoires pour l'hist. ecclesiast. des diocéses de Geneve, Tarentaise, Aoste et Maurienne pag. 90.

6) Ueber den glänzenden Empfang hier und in Pavia: Giulini, Memorie spettanti alla storia — — di Milano. Vol. VI, 224 f., mit Abbildung der zu Mailand errichteten Statue Martins V.

bis in das nächste Jahr hinein verblieb. Im Frühjahr 1419 begab er sich über Ferrara, Ravenna, Forli mit Vermeidung von Bologna nach Florenz und erst am 9. September 1420 hub er sich von dannen, um über Viterbo am 28. September endlich wieder Rom zu erreichen.

Von Zeit zu Zeit nun wurden von seiner Seite Legaten nach verschiedenen Orten entsendet, während andere fortwährend in der Nähe des Papstes weilten, so daß man theils mit voller Gewißheit, theils mit Wahrscheinlichkeit von den meisten Cardinälen nachzuweisen vermag, daß sie während 1420/21 nicht im Entlebuch gewesen sein können.

Unter diese sind vorab zu rechnen der unter'm 13. Februar 1419 als Cardinallegat nach Venedig abgeordnete Petrus Bischof von Sabina, dem schon im folgenden Jahre Franciscus Laudo Patriarch von Grado folgte [1]); ferner jene vier spanischen Cardinäle Peters von Luna die, nachdem sie diesen aufgegeben, bei Papst Martinus am 17. März 1419 zu Florenz sich einfanden und von ihm in ihrer Würde belassen wurden, nämlich: Joannes Murillius abbas montis Aragonum tit. S. Laurentii in Damaso presbyter, Carolus de Urries S. Georgii ad Velabrum, Alfonsus Carillus s. Eustachii [2]), Petrus Fonseca S. Angeli, diaconi; von diesen wurde der dritte im August 1420 zum

1) Gams, Series episcopor. Cardinal Petrus starb schon den 9. September 1420 zu Florenz. Es ist jedoch zu bemerken, daß in einer Urkunde Mantua 7. Jänner 1421 der Patriarch von Grado Johannes heißt: Wadding Annales Minorum T. X zum J. 1421 num. 10.

2) Vor ihm war 1417 Jacobus insulanus card. tit. s. Eustachii in Rom und im Patrimonium thätig gewesen. Ueber des letzteren Verdienste um die Wissenschaft s. A. v. Reumont, Gesch. der Stadt Rom III, 305.

Cardinallegat im Exarchat Ravenna ernannt [1]) und der vierte nach Aragonien und Constantinopel entsendet. In der Mark Ankona waltete Gabriel Condulmar vom Titel des h. Clemens (der spätere Papst Eugen IV.) als Cardinallegat [2]), während Alamannus, der Cardinalpriester vom hl. Eusebius erst in Spanien dann im Spoletanischen bis zu seinem im September 1422 erfolgten Tode [3]) beschäftigt wurde. Sodann erforderten auch die Dinge im Neapolitanischen die Anwesenheit von Cardinälen, wo wir den Cardinaldiakon vom hl. Hadrian Ludwig Fiescho [4]) wie den Cardinal Petrus vom Titel s. Mariae in Dominica treffen. Giordano Orsini Cardinalbischof von Albano und Erzbischof von Neapel hatte 1421 mit dem Cardinalbischof von Porto [5]) in Italien wider die Fraticellen vorzugehen. Aus Frankreich zurückgekehrt fand in Ungarn und Böhmen bis zu

1) Theiner Cod. dipl. Dominii tempor. s. Sedis III, 268; Wadding Annales Minorum X, 329.

2) Theiner ibid.; A. v. Reumont bei Zahn, Jahrbücher für Kunstwissenschaft III, 75 f. Ein Charakterbild von Vespasiano da Bisticci in A. Mai Spicileg. Roman. I, 5 ff. u. dazu 158 ff.

3) Eggs, Purpura docta l. III pag. 3.

4) Georgisch Regest. verzeichnet von ihm einen Ablaßbrief für die Kirche des h. Bartholomäus zu Monte Cassino d. d. VIII Kal. Mart. 1421.

5) In der Urkunde des Papstes vom 30. Dez. 1421, Rom, erscheint Antonio Corario als ep. Portuensis et Basilicae Vatican. archipresbyter: Hannibal, Bullar. Basilicae Vaticanae II, 80. Hingegen nach Gallia Christ. XIII, 1230 und Dumont Corps diplom. II, 2, 148 hätte damals diese Würde Ludwig von Bar, der im October 1420 mit Hausangelegenheiten in Lothringen beschäftigt war, getragen. Es kam, wegen der verschiedenen Observanz, damals eben wiederholt vor, daß zwei Cardinäle denselben Titel besaßen.

seinem Tode (Juni 1419) der Cardinalpriester vom h. Sixtus, Johannes Dominici seinen angestrengten Wirkungskreis [1]). Nicht weniger wurden Cardinäle für Frankreich in Anspruch genommen: so der Cardinaldiakon tit. s. Mariae novae Amadeus von Saluciis und Wilhelm Filastra Cardinalpriester von S. Markus; sodann, noch aus Genf vom Papst entsendet, der Cardinalbischof Johannes von Ostia und Petrus ab Alliaco, vom Titel des hl. Chrysogonus, welch' letzterer Frankreich nun schwerlich mehr verließ, indem er nach kurzer Zeit schon starb [2]; ersterer hingegen befand sich am 16. September 1420 wieder in seiner Wohnung zu Florenz [3]). Seiner Geistesrichtung nach scheint er der Ascese nicht fremd gewesen zu sein [4]), zählte aber auch wie Giordano Orsini und andere Cardinäle Martins V. zu den gelehrten Freunden der Wissenschaften [5]). Auch waren während des Concils zu Constanz, wo er als Präsident eine hervorragende Stellung einnahm, Abgeordnete Luzerns im Prozesse wider den noch während der Kirchenversammlung zu Constanz ermordeten Luzerner Propstes Niklaus Bruder [6]) mit ihm, wie mit den Cardinälen Giordano Orsini und Branda Castiglione in Berührung gekommen und er selber stand als ehemaliger Domherr von Genf noch immer in

1) Urk. Genf 10. Juli 1418: Theiner Cod. dip. Hungariae II, 196 und 203.

2) Nach Gams ibid. 527 am 9. August 1420; andere geben das Jahr 1419, wieder andere 1425 an; bei Potthast Biblioth. Suppl. S. 293 ist ein Druckfehler anzunehmen.

3) Besson ibid. pag. 90.

4) Vgl. die 1426 zu Rom gehaltene Trauerrede bei Besson 453 seqq.

5) A. v. Reumont daselbst und die Trauerrede a. a. O.

6) Geschichtsfreund der fünf Orte XI, 109 ff.

Beziehungen zu dieser Kirche, die er um diese Zeit testamentarisch bedachte [1]), so daß der Gedanke, er hätte unter den Brüdern am Schimberg, von denen einer ein rechtsgelehrter Domherr gewesen, Bekannte haben können, nicht ferne liegt. Allein die oben berührten Aufenthaltsorte lassen es doch nicht als wahrscheinlich annehmen, daß der bereits neunundsiebenzig jährige Greis um 1421 auch noch in die Schweiz gekommen sei. Der Cardinalpriester Antonius vom Titel der heiligen Susanna hatte um 1420 eine Untersuchung wider einen der Häresie angeklagten Augustiner-Eremiten zu führen [2]); von Petrus Cardinal Tit. s. Stephani in Monte Coelio ist aus dieser Zeit uns nichts Näheres bekannt [3]), ebensowenig etwas von Cardinalbischof von Präneste, Angelus de Anna, einem Camaldulenser [4]), von Petrus Cardinal v. S. Maria in Cosmedin, noch vom Cardinal Tit. s. Laurentii in Lucina Simon de Cremaudo der in sein Bisthum Poitiers zurückkehrte [5]), und dreien im Testament des Cardinalbischofs von Ostia 1422 angeführten Cardinälen [6]). Zum Cardinalbischof von Tusculum war seit dem Tode Balthassar Cossa's (22. Dezember 1419) noch kein anderer erhoben.

Von allen diesen vier- oder fünfundzwanzig [7]) damals

1) Sein Testament vom 12. August 1422, zu Rom, ist abgedruckt bei Besson ibid. 446—452. Dazu Gallia Christ. XVI, 576.

2) Bullarium Roman. ed. Taurin IV, 694.

3) Vrgl. Ughelli Italia sacra I, 270; dazu Raynald ad ann. 1425 num. 1.

4) Ughelli ibid. 217; Gams ibid.

5) Eggs Purpura doct. l. III. pag. 15.

6) „Dominos de Ursinis Venetiarum seniorem, — de Saxo — et de Comite, s. Romanae Ecclesiae Cardinales“.

7) Bei der Papstwahl in Constanz waren nach Papst Martin's

noch lebenden Cardinälen nun, die in der vorstehenden Uebersicht nachgewiesen sind, haben wir über einen einzigen nur eine bestimmte urkundliche Angabe, welche seine Anwesenheit in der innern Schweiz im Jahre 1421 fast mit Sicherheit erschließen läßt; es ist dies der Cardinalpriester vom heiligen Clemens, gewöhnlich Cardinal von Piacenza genannt, Branda Castiglione [1]).

Um 1350 dem Mailänder Adel entstammt — Maphäus hieß sein Vater — wurde Branda ein tüchtiger Rechtsgelehrter und Professor zu Pavia [2]); unter Papst Bonifazius IX. war er zu Rom Auditor der Rota, vollzog Gesandtschaftsaufträge mit Erfolg und Anerkennung, machte sich bei K. Sigmund beliebt, erhielt das Bisthum Piacenza (1404), das er jedoch, als er die Partei Gregors XII.

Urkunde, Rom 18. Januar 1421, gerade 23 Cardinäle betheiligt: Hannibal ibid. II, 76. Vgl. Hefele, Conciliengesch. VII, 326; Von der Hardt, Concil. Const. Tom. V; p. 2. pag. 12 zählt 22 Cardinäle auf, die in Constanz waren und von diesen ist nach Justinger das. 243 Cardinal Landolf daselbst gestorben. Die 4 neuhinzukommenden spanischen Cardinäle mitgezählt und die inzwischen verstorbenen abgerechnet, würde für 1421 eine Anzahl von 26 oder 27 ergeben, so daß zur Vollständigkeit unserer obigen Nachforschung nur 1 oder 2 fehlen; nicht über 24—26 sollte die Zahl gemäß den zu Constanz gemachten Vorschlägen steigen: Hefele das. S. 335 f. Am 2. März 1431 bei der Wahl Eugen's IV. betrug im Ganzen die Zahl derselben 20, davon waren 13 in Rom anwesend: A. v. Reumont das. III, 71. 252. — Hiedurch Ciaconius Vitae papp. et cardinal. II, 1095 hinsichtlich des Conclaves bei der Wahl Martins berichtiget.

1) Ein Charakterbild von ihm entwarf Vespasiano de Bisticci, ibid. pag. 155—158.

2) Er war es noch 1389: Tiraboschi Storia della Letter. Ital. VI, 630. — Ueber die verwandtschaftlichen Verhältnisse: Litta, Famiglie celebri di Italia unter Castiglione di Milano Tavola IV.

verließ, wieder verlor; aber Johann XIII. erhob ihn zum Cardinalpriester vom heiligen Clemens [1]). Als solcher ertheilte er im Auftrage des Papstes, den K. Sigmund hierum ersucht hatte, am 7. October 1418 von Pavia aus dem Schottenabt Georg in Nürnberg Vollmacht wider den Bischof Anselm von Augsburg eine Untersuchung vorzunehmen [2]).

Nachdem im Sommer 1419 der Cardinal Johannes Dominici zu Pesth gestorben, wurde an dessen Stelle Ferdinand Bischof von Lucca abgeordnet [3]), den wir am 15. December 1419 mit K. Sigmund zu Brünn, in den ersten Tagen des Jahres 1420 auf dem Reichstag zu Breslau antreffen, wo schon am nächsten Sonntag Lätare die Kreuzbulle verkündet wurde [4]). Hierauf, am 13. April 1421 bevollmächtigte zu Rom der Papst den Cardinal Branda, um in Deutschland ein Kreuzheer wider die Böhmen aufzubringen, nachdem er bereits am 8. desselben Monats den geistlichen und weltlichen Herren in Deutschland seinen Cardinallegaten dringend empfohlen hatte [5]). Auf Mitte August sollte der Feldzug beginnen [6]). Am 21. Juni 1421 war Cardinal Branda bereits in Lüttich, wo am 1. August

1) Tiraboschi ibid. Ughelli Ital. sacra II, 231. Es gab damals durch Gegenpäpste erwählt zwei Cardinäle vom Titel des h. Clemens. Ueber seine Verdienste um die Kunst siehe Zahn das. III, 75 (von A. v. Reumont) und II, 155 ff.

2) Augsburger Chronik von Burk. Zink (Städtechroniken V) II, 360.

3) Aschbach, Gesch. K. Sigmunds III, 32. 37. 47. — Zum zweitenmale geschah dieß mit Urk. Rom 12 Kal. Marcii a° Pontif. V. (1422): Theiner Cod. dipl. Hungar. II, 203.

4) Raynald. ad ann. 1421 n. 6 theilt das betreffende Schreiben mit.

5) Ibid. num. 8.

6) Aschbach daselbst S. 130.

Viele das Kreuz nahmen [1]). Die weitere Thätigkeit des Legaten berührt uns für unsere Frage nicht mehr.

Für das Itinerar desselben zwischen dem 13. April und 21. Juni 1421 kennen wir nun bisanher keine ausdrücklich auf seinen Namen lautenden urkundlichen Angaben; allein die Thatsache, daß nach Johannes Baptist 1420 und vor demselben Feste (24. Juni) 1421 ein Cardinal im Entlebuch war; ferner, daß der ihn betreffende Rechnungsposten zu Ende der freilich etwas summarisch gehaltenen Rechnung erscheint — berechtigt doch zu dem Schlusse, daß jener Cardinal kaum ein anderer als Branda Castiglione gewesen und mithin sein Besuch bei den Brüdern am Schimberg in den Mai oder Anfang des Juni 1421 zu setzen sei. Thatsache ist dann weiter, daß noch im gleichen Jahre nicht bloß aus St. Gallen [2]) und sehr wahrscheinlich auch aus Zürich [3]), sondern namentlich aus der dem Thale Entlebuch nicht ferne liegenden Stadt Sursee, die 1376 den Gottesfreunden am Schimberg ihren Schirm zugesagt, und aus Basel, von wo sie ausgegangen, Leute bis nach Böhmen wider die Husiten ausgezogen sind [4]).

---

1) Magnum chronic. belgic. bei Pistorius Scrippt. rer. Germ. 3. Edit III, 399; daraus auch bei Raynald. l. c. num. 8. 9.

2) Die Quelle der zweitfolgenden Anmerkung.

3) Sicher ist, daß der Rath von Zürich an Johannes Baptist 1421 beschloß, 24 Mann zu Roß wider die Husiten auszurüsten: Rathsprotokoll v. 1398—1428 im Staatsarchiv Zürich.

4) Am Donnerstag nach Fronfasten im Herbst 1421 richteten die Diener und Söldner von Basel auf ihrem Zuge wider die Husiten an Bürgermeister und Rath von Basel ein Schreiben, wornach bei ihnen in der Stadt „Zotz" 90 Mann waren, darunter 18 von

Nur wenig früher oder später als der Cardinal — die Zeitangaben gestatten hierin einen kleinen Spielraum — kam Margarethe von Kenzingen zum Gottesfreund im Oberland; und war es später, so liegt der Gedanke nahe genug, sie habe auf irgend eine Weise vom Besuche des Cardinals etwas gehört und sei so dem verborgenen Aufenthalte des Gottesfreundes auf die Spur gekommen [1]).

Immerhin wird man es fortan nicht mehr als „zweifelhaft" bezeichnen können, wo der Aufenthalt des Gottesfreundes im Oberland zu suchen sei und es ist damit auch festgestellt, daß er im Juni 1421 noch gelebt habe.

Möge es weiteren Nachforschungen [2]) gelingen, die andern bedeutendern geistesverwandten Freunde des trauten Genossen Taulers und Rulmann Meerswins, etwa den ihm seit früherer Zeit zugethanen Mailänder, oder jenen vornehmen Genuesen, der um Gottes willen Alles dahingab, mit ihren Namen kennen zu lernen. Was erstern belangt, so fragt man sich wohl, ob vielleicht die Bekanntschaft des Cardinals mit dem Gottesfreund von dieser Seite herrühre, oder ob er allenfalls einst mit dem Domherrn Juristen, der nun am Schimberg — wohl auch als Incluse — lebte, zusammen studirt und Freundschaft geschlossen habe.

St. Gallen und 6 von Sursee. Mittheilung aus dem Basler Staatsarchiv durch Herrn Archivar Th. v. Liebenau.

1) Der Bericht über diesen Besuch in dem nun von P. Heinrich Denifle in Haupt's Zeitschrift daselbst S. 478 ff. mitgetheilten Leben der Margaretha von Kenzingen läßt für die Zeit, da dieses geschah, immerhin einen Spielraum für 6—8 Monate zu.

2) Man hätte dabei Lothringen, Ungarn, Mailand und Genua im Auge zu behalten.

Möglich, daß die Aufhellung der persönlichen Beziehungen jener Männer noch mehr Licht bringen würde nicht bloß in die Geschichte des frommen Lebens damaliger Zeit, sondern auch in die Vorgänge zur Beseitigung des päpstlichen Schismas.

3.

Studien über die Grundfragen der Symbolik.

Von Repetent Dr. phil. Knittel.

1) Allgemeine Vorbemerkungen.

Das Erscheinen zweier Werke über Symbolik in neuester Zeit, deren erstes den kürzlich verstorbenen Sohn des berühmten Exegeten Franz Delitzsch, Johannes Delitzsch zum Verfasser, das zweite den ebenfalls noch nicht lange hier verstorbenen, im Gebiet der alttestamentlichen Exegese wohlverdienten Oehler zum Verfasser, unsern Johannes Delitzsch aber zum Herausgeber hat, ist die Veranlassung nachfolgender Studien über und zur Symbolik geworden [1]). Auf ersteres Werk, das nach dem Tode des

1) Der genaue Titel der Werke lautet: Das Lehrsystem der römischen Kirche, dargestellt und beleuchtet von Johannes Delitzsch, Doctor der Philosophie, Licentiat der Theologie, Privatdocent an der Universität Leipzig. Erster Theil: Das Grunddogma des Romanismus oder die Lehre von der Kirche. Gotha, Verlag von Rud. Besser 1875. — Lehrbuch der Symbolik von Dr. Gustav Friedrich Oehler, weil. ordentl. Professor der Theologie und Ephorus des evangelisch-theologischen Seminars in Tübingen. Herausgegeben von Dr. Johannes Delitzsch, außerordentl. Professor der Theologie in Leipzig. Tübingen, Verlag von J. J. Heckenhauer 1876. Früher erschienen ist das symbolische Werk Reiff's

Verf. ohnedies ein Torso bleiben wird, besondere Beziehung zu nehmen, verhindert gutentheils der wohl durch die Zeitereignisse veranlaßte Ton leidenschaftlicher confessioneller Abneigung, der dasselbe durchweht. Dieselbe hat den Verf. bis zu persönlichen Invectiven gegen lebende und todte katholische Theologen geführt: so spricht er nicht nur im Allgemeinen von „lügenhaften Behauptungen römischer Theologen" (S. 90), sondern wirft dem sel. Möhler nach Baur's Vorgang vor, er habe vielleicht zwei Begriffe „verwechseln wollen" (S. 44), redet von einer wahrhaft schamlosen Behauptung des verst. Vosen (S. 61 Anm. 2), bemerkt Tanner'n gegenüber: „das heißt den Gegensatz böswillig auf den Kopf stellen" (S. 313), meint von der Hergenröther'schen Auslegung der bekannten Irenäusstelle (adv. haer. III, 3, 2): „Hergenröther schämt sich nicht, diese Erklärung vorzutragen" (S. 248 Anm. 1), wirft Bischof Martin „rohe Verhöhnung der unsichtbaren Kirche" vor, „welche der Glaube und der Trost aller wahren Christen ist" (S. 50) und den Verfasser der bek. Populärsymbolik und jetzigen Altkatholiken Buchmann bedenkt er gar einmal mit dem Ausruf: „Welch eine nichtswürdige und abgeschmackte Caricatur des protestantischen Schriftprincips" (S. 320), dazu noch die zweimalige Reproduction des nicht ganz unbekannten Witzes vom hl. Geist, der im Felleisen nach Trient wandert (S. 11. 67), Berufung auf das famose ungarische Fluchformular (S. 88. 381), dessen Unechtheit seit Köllners Symbolik der katholisch-römischen Kirche (S. 426 und ausführlich 160—162) auch in protestantischen

---

in Basel unter dem Titel: „Der Glaube der Kirchen und Kirchenparteien nach seinem Geist und innern Zusammenhang".

Kreisen allgemein anerkannt sein sollte [1]), Phantasiebilder über die mittelalterliche Papstkirche (S. 27), Consequenzmacherei, die ihn nicht nur katholischen Theologen, sondern selbst dem gegenwärtigen Papste gegenüber zur Behauptung fortführt, er habe sich „durch die Macht des Zeitgeistes oder anderweitige Beeinflussung“ zu inconsequentem Liberalismus fortreißen lassen (S. 50) u. a. Gegen einen solchen Rückfall in den Stil der alten Controverspredigten werden gewiß auch wohlmeinende gläubige Protestanten mit uns protestiren. Oehlers Werk ist, wie wir gelegentlich noch sehen werden, auch nicht ganz frei von verletzenden Bemerkungen, doch ohne persönliche Injurie.

Beginnen wir nun gleich mit der Frage von der symbolischen Behandlung dogmatischer Lehrpunkte überhaupt. Die Symbolik setzt sich die Aufgabe, die unter den verschiedenen christlichen (Haupt-)Confessionen controversen Lehrpunkte zunächst vergleichend zusammenzustellen und auf Grund dieser vergleichenden Zusammenstellung kritisch zu beurtheilen. Aber schon der erste Theil der Aufgabe, der allerdings für manche Symboliker zur Aufgabe der Symbolik überhaupt wird, ist gar nicht so leicht als man vielleicht glauben könnte. Der Beweis liegt in der gleichmäßig bei katholischen wie protestantischen Symbolikern fast stereotyp wiederkehrenden Klage über wechselseitiges Mißverständniß. Und doch scheint nichts leichter zu sein, als aus den vorhandenen kirchlichen Symbolen, conciliarischen Lehrentscheidungen, symbolischen Büchern u. s. w. die einschlägigen Texte zusammenzustellen, wie dies z. B. Oehler überall mit wahrem Bienen-

1) Freilich auch Hofmann hat in seiner Symbolik S. 57 Anm. 1 ein: „vgl. das ungarische Fluchformular“.

fleiß thut, und danach deren Sinn zu eruiren. Eben das Letztere ist das Schwierige, indem nämlich der Symboliker gar zu gern geneigt ist, von seinem ablehnenden und negirenden Standpunkt aus diesen Sinn festzustellen, ihn aber eben damit nach der Behauptung des Defendenten alterirt. Wir glauben, daß der Symboliker hier, will er wirklich unpartheiisch sein, an die Auslegung bewährter katholischer Theologen gebunden ist, wie dies z. B. Schulze [1]) in seinem leider viel zu wenig beachteten Buche mit Glück und in einer der wechselseitigen billigen Beurtheilung gewiß günstigen Weise gethan. Daß ganz dieselbe Forderung auch dem katholischen Theologen gilt für Feststellung des Sinnes der protestantischen symbolischen Bücher, ist selbstverständlich, wenn gleich hier die Gefahr, sich von subjectiven theologischen Interpretationen täuschen zu lassen, vielleicht noch näher liegt als dem viel mehr gebundenen katholischen Theologen gegenüber. Ohnedies wie viele protestantische Theologen sind in der Lage, wie Köllner (Symbolik aller christlichen Confessionen. Zweiter Theil, oder: Symbolik der katholisch-römischen Kirche), über eine so ausreichende Kenntniß der katholischen Theologie und ihrer Geschichte zu verfügen, um eventuell auch katholischen Theologen ein mangelhaftes und unvollkommenes Verständniß der eigenen Lehren mit Fug nachweisen zu können. Unter allen Umständen aber wird der protestantische Symboliker in seiner Behandlung der normativen Lehrentscheidungen der katholischen Kirche sich streng an die hergebrachten katholischen Auslegungsgrundsätze binden müssen, unbekümmert darum, ob sie ihm per-

1) Ueber romanisirende Tendenzen. Ein Wort zum Frieden von F. W. Schulze, Charitéprediger in Berlin. Berlin 1870. Stilke und van Muyden 96 Friedrichsstraße.

sönlich zusagen oder unbegründet erscheinen. Der protestantische Symboliker darf also nicht, weil es ihm so scheint, in der Erklärung des Tridentinums, daß der Text der Vulgata als authentischer anzusehen sei, die Substitution einer Uebersetzung an Stelle des Urtextes finden (so Oehler S. 398 f.), sondern muß sich über den Sinn jener Erklärung bei den katholischen Dogmatikern und Exegeten Raths erholen. Ebenso wenn z. B. der Umfang kirchlicher Lehrentscheidungen auf die Gegenstände des Glaubens und der Sitten beschränkt wird, so mag er für seine Person von der Hinfälligkeit dieser Schranke überzeugt sein, aber er muß doch im Einzelnen und bei den concreten Fragen zusehen, wie von den Theologen jener Unterschied gefaßt und durchgeführt wird und darf ebensowenig, weil etwa er meint, die Unterscheidung von particulären und universalen päpstlichen Lehrentscheidungen sei an sich unhaltbar, mit Absehen von derselben kurzweg alle päpstlichen Breven und Bullen zu katholischen Glaubensquellen stempeln (so Delitzsch S. 216 ff. und in dem von ihm bei Oehler eingeschobenen Text S. 305). Von besonderer Bedeutung wird diese Forderung, daß sich der protestantische Symboliker an die katholischen Auslegungsgrundsätze binde, gegenüber den rein negativ gehaltenen dogmatischen Entscheiden, die in den dogmatischen Censuren (z. B. des Bajus, des Quesnel, dem Syllabus) liegen: hier ist eine bloße Berufung z. B. auf den Syllabus, auf die Censur der Sätze Quesnels (z. B. Oehler S. 248. 469) noch völlig ungenügend, weil wie Oehler a. a. O. selbst bemerkt, keine positive Lehre aufgestellt ist, diese vielmehr erst auf Grund eingehender historischer, juridischer und theologischer Untersuchung gesucht werden muß. Ebenso verkehrt aber als ein

principielles Ablehnen der Autorität bewährter katholischer Theologen ist eine voreilige Berufung auf dieselbe zu Gunsten einer dogmatischen Marotte und man darf, wenn man einmal mit Oehler Oswalds Behauptung von einer gewissen „Ergänzung des Erlösungsverdienstes des Herrn durch das Verdienst der Maria“ citirt (S. 399), namentlich nicht vergessen beizufügen, daß diese und andere dogmatische Ueberschwänglichkeiten das betreffende Buch auf den Index gebracht haben.

Es wäre also schon eine ziemlich schwierige Aufgabe, die controversen dogmatischen Lehrsätze in einer Weise neben einander zu stellen, die auf den Beifall der Theologen all der vertretenen Confessionen rechnen könnte. Die Kritik mischt sich fast unwillkürlich auch schon in die „comparative Darstellung des Lehrbegriffs“ ein, um die Winersche Bezeichnungsweise für diese Aufgabe der Symbolik zu adoptiren. Ihre einzige Aufgabe aber ist sie sicherlich nicht, die comparative Darstellung wird mit innerer Nothwendigkeit zur je nach dem Standpunkt des Symbolikers verschiedentlich gehaltenen kritischen Vergleichung. Wie muß sich nun diese, die im Ganzen hergebrachte, auch von Oehler adoptirte Methode der Symbolik vorausgesetzt, gestalten?

Diese Methode bedingt von selbst eine Auseinanderreißung des dogmatischen Stoffs nach den vom Beginn der Kirchenspaltung an ziemlich gleichmäßig festgestellten controversen dogmatischen loci. Von den dogmatischen Materien kommen also nur die der confessionellen Bestreitung anheimgefallenen zur Besprechung und diese wiederum in der Weise, daß bei jedem einzelnen locus nacheinander die verschiedenen Kirchenparteien gegen einander zum Wort kommen. Dadurch wird von selbst mehr oder weniger der Einblick in

den innern Zusammenhang des dogmatischen Systems einer bestimmten Confession verhindert, ein Einblick, der für Beurtheilung des Einzelnen von der höchsten Bedeutung ist. Die Kritik selber aber ist nothwendig behindert und beschränkt und eben deßwegen ungenügend und unvollkommen. Auf den vollständigen Beweis bezw. Gegenbeweis aus Schrift bezw. Ueberlieferung kann sie sich ohnedies nicht einlassen und mit dem Benergeln und Bemängeln des Einzelnen, das sich als einfache Consequenz tieferer Grundlagen ergibt, ist ebenfalls wenig ausgerichtet. Gerade das Oehler'sche Buch hat uns, unter diesem Gesichtspunkt der Beurtheilung betrachtet, am wenigsten befriedigt und eine Reihe von Irrthümern und Unrichtigkeiten im Einzelnen wären viel leichter für seinen Verfasser zu heben gewesen, falls er sich in das Ganze der katholisch-dogmatischen Vorstellungen hätte hineinzudenken versucht.

Also überhaupt keine Symbolik oder nur nach Art der ältern Versuche von Marheinecke, Köllner, neuerdings von Hofmann, Karsten, Reiff, Delitzsch, daß nämlich nacheinander und jedes für sich gesondert das katholische, lutherische, reformirte System der Dogmatik zur Darstellung kommt? Sicherlich macht es diese Behandlungsweise leichter, speziell in den Sinn und Geist des katholischen Lehrsystems einzudringen, wie die seltene Unparteilichkeit wenigstens Köllners beweist, aber die Methode selbst ist nicht die alleinseligmachende, wie die allerdings nur begonnene Arbeit von Delitzsch zeigt, wogegen Schulze's beregte, im Ganzen der herkömmlichen Methode sich anbequemende Arbeit von großer Unbefangenheit des Urtheils rühmliches Zeugniß ablegt. Vielmehr wird man den Symboliker nur erinnern müssen, auf den innern Zusammenhang der controversen

Lehrstücke ein wachsames Auge zu haben und denselben in der Darstellung wie Beurtheilung derselben ins rechte Licht zu setzen.

Damit aber ist zweierlei im Vornherein verhindert, nämlich daß in untergeordneten Punkten unberechtigte und ungehörige Kritik angewendet wird. Was soll man z. B., das Dogma von der Transsubstation mit all seinen Folgerungen vorausgesetzt, vom dogmatischen Standpunkt aus gegen die Communion sub una einwenden, da doch die Wahrheit jener dogmatischen Lehre vorausgesetzt und von ganz subtilen Schulcontroversen abgesehen — die Gläubigen auch unter Einer Gestalt den ganzen Christus empfangen? Andererseits wird die Polemik des Protestantismus keine so widerspruchsvolle, wie sie leider auch in dem Oehler'schen Buche uns entgegentritt, indem man in der Gnadenlehre dem katholischen System Semipelagianismus wo nicht gar Pelagianismus vorwirft, in der Sakramentenlehre, diesem vom Tridentinum selbst als consummatio der Gnaden- und Rechtfertigungslehre bezeichneten Lehrstück, den netto entgegengesetzten Irrthum einer magischen, von der Willensdisposition des Empfängers absehenden Gnadenwirkung. Beides kann ja doch unmöglich zusammenbestehen, wofern man nicht wirklich im Ernst an ein friedliches Zusammenwohnen zweier so heterogener Lehrpunkte, „den Dualismus einer magischen und pelagianischen Auffassung“ wie Reiff S. 203 sich ausdrückt, in einem System glaubt, dessen strenge innere Consequenz sonst anerkannt, ja gegen liberale Vertreter desselben nachdrücklich und auch in polemischem Sinn hervorgehoben wird.

Also ein förmliches Hineindenken, ein geistiges Sichhineinversetzen in das fremde dogmatische System fordern

wir vom Symboliker, soll er seine Aufgabe wirklich gerecht und unparteilich lösen. Er soll sich allerdings „so ganz auf den Standpunkt der fremden Kirche versetzen“, „daß jeder Angehörige dieser Kirche seine Darstellung sich aneignen kann“. Oehler, dem wir diese Worte entlehnen, und der gleich Eingangs seiner Schrift S. 8 davor gewarnt, gegen den Katholicismus „allzu gerecht (!) zu sein“ bezeichnet diese Forderung (S. 24) Köllnern gegenüber, der sie nicht nur formulirt sondern durch Befolgung derselben zu einer seit seinem Buch kaum wieder erreichten gerechten und würdigen Auffassung des katholischen Lehrsystems geführt wurde, „als völlig unvollziehbar“ — „vor allem im Interesse der Wahrhaftigkeit und der christlichen Treue“. Man traut kaum seinen Augen, eine auf den ersten Blick so gerechtfertigte Forderung nach Objectivität der Darstellung — gerade mit diesen Gründen zurückgewiesen zu sehen. Sollte eine Aufgabe, welche z. B. die Geschichte der Philosophie längst gelöst hat, auf theologischem Gebiet absolut unlösbar sein? Längst haben wir gelernt, z. B. das philosophische System eines Spinoza vollkommen treu und objectiv darzustellen, mag unser eigener philosophischer Standpunkt sein welcher er will; dieselbe Unparteilichkeit der Auffassung und Darstellung sollte einem christlichen Religionssystem gegenüber unmöglich sein? Und müssen wir weiter fragen: hat eine Kritik des katholischen Lehrsystems etwa „vom Standpunkt der Erkenntniß, welche der evangelischen Kirche verliehen ist“, irgend welchen Werth, wenn sie nicht das katholische Lehrsystem so wie es ist angreift? schlägt sie nicht in die Luft, wenn sie auf eine Darstellung der katholischen Lehre sich stützt, die der katholische Gegner mehr oder weniger als unrichtig und unzutreffend bezeichnen muß? Gerade

die beständigen Vorwürfe gegen Möhler, daß er nur ein Zerrbild der protestantischen Lehre gegeben und gegen dieses von ihm selbst zurechtgemachte Luftgebilde seine polemischen Waffen kehre, sollten die Protestanten auch ihrerseits überzeugen, wie noth eine objective, treue Erkenntniß und Darstellung der katholischen Lehren ist, soll unser wechselseitiger Kampf sich nicht ewig in dem alten Geleise der Klagen über wechselseitige Mißverständnisse und Verdrehungen bewegen.

Ueber den Standpunkt confessioneller Voreingenommenheit müssen wir uns also von vorn herein erheben, welche das Resultat der vergleichenden Untersuchung anticipirend im voraus sich die herkömmliche und überlieferte Sprache der Polemik aneignet. Eigentlich wird und muß ja doch lebendiges Wahrheitsinteresse die Seele jeder Symbolik und Polemik sein, kann selbst für Hase der Zweck, den „Uebermuth etwas zu beugen, der seit Möhler's Symbolik die katholische Literatur erfüllt“, nur ein untergeordneter sein. Zu diesem Anhängsel confessioneller Voreingenommenheit rechnen wir aber auch den unbesehenen Gebrauch der Schlagwörter der alten Polemik, den Ton persönlicher Gereiztheit, den die polemische Darstellung anzuschlagen liebt. Als Rückfall in die gewöhnliche Sprache der Polemik müssen wir es z. B. bezeichnen, wenn es bei Oehler S. 67 heißt: „So war an die Stelle der einzigen Mittlerschaft Christi eine menschliche Mittlerschaft, an die Stelle des Werkes der Gnade das opus operatum im Sakraments- und Pönitenzwesen mit seiner Verdienstlichkeit getreten, die Kirche somit durch Paganismus und Judaismus entartet“. Die Vorwürfe auf „Paganismus und Judaismus“ kehren wider

S. 104 [1]), wo zugleich von „Creaturvergötterung als Anbetung der Hostie und Heiligenverehrung“ die Rede ist. S. 116 begegnet uns der Vorwurf der „pelagianisirenden Werkgerechtigkeit“, nachdem schon S. 68 der Scholastik ihr „Pelaganismus“ vorgeworfen wurde. Ebenso erregt die Darstellung S. 228 den Schein, als ob die katholische Kirche äußeren Zeichen die Macht zu rechtfertigen beilege, und noch deutlicher S. 313, wo es heißt, die englische Kirche „wahre das evangelische Princip“, durch ausschließliche Zurückführung der Wirksamkeit der Gnadenmittel auf die Einsetzung und Verheißung Christi und auch die im Ganzen richtige Darstellung der Lehre vom opus operatum nach Bellarmin (S. 564) zeigt, daß Oehler den katholischen Theologen in unserer Frage nicht recht traut. Die Berufung auf das bekannte „Felleisen“ schenkt uns Oehler auch nicht (S. 35), über die Beschlüsse des Trienter Concils bemerkt er (S. 85): „daß in Bezug auf kluge Politik im Bekennen und im Verschweigen das Tridentinum ein Meisterstück ist, kann nicht geleugnet werden“. Wäre es nicht weit nützer, wir ließen derartige Vorwürfe, die ja in der Hauptsache doch nichts beweisen und die man durch Hinweisung auf recht menschliche Vorgänge auf den alten allgemein anerkannten Concilien, auf die Veränderungen des Textes der confessio Augustana in der Abendmahlslehre (S. 185) ja leicht paralysiren kann [2]), als „Unarten der alten Polemik“ (Oehler S. 7)

---

1) Welch verwerfliches Spiel mit solchen Nomenclaturen getrieben werden kann, zeigt neuerdings wieder die Dogmatik von Lipsius.

2) Vgl. das treffende Wort Oehlers (S. 2): „Wie alles Menschliche, so ist auch der Gang der kirchlichen Bekenntnißbildung mit viel menschlicher Schwachheit und Unlauterkeit, Leidenschaft und Beschränktheit behaftet“.

einfach fallen, ebenso wie den Gebrauch solcher allgemeinen und unbestimmten Formeln (wie pelagianisirend, Semipelagianismus, Augustinismus ꝛc., um genau und in concreto katholische (nicht „römische“, wie es allgemein protestantische Mode zu werden droht oder gar „papistisch“, wie sich noch die neueste Auflage von Winers gen. Buch auszudrücken liebt) und protestantische Lehren neben- und einander gegenüberzustellen. Ob das freilich möglich ist, so lange man überhaupt noch Bücher über Symbolik schreibt, ist eine andere Frage.

Damit kommen wir auf einen weiteren Punkt. Ueber Symbolik zu schreiben ist solange noch von praktischer Bedeutung, als es wirklich nicht bloß eine katholische, sondern auch protestantische Kirchen und Kirchengemeinschaften gibt mit bindenden Symbolen, solange man auch protestantischerseits (um zunächst bei den Lutheranern stehen zu bleiben) in der confessio Augustana, der Apologie derselben, Luthers kleinem und großem Katechismus, den Schmalkaldischen Artikeln und der Concordienformel wie der alte Ausdruck lautet „die ausgelegte hl. Schrift“, in diesen symbolischen Schriften also normative, den einzelnen bindende Glaubensregeln erblickt. Hatte schon früher der Streit niemals ganz geruht, inwiefern diese Schriften alle oder nur zum Theil und inwieweit sie normativen Charakter haben, so ist heutzutage deren dogmatische Geltung aus verschiedenen Ursachen in weiteren Kreisen mehr oder weniger beanstandet, der sog. Symbolzwang zum Theil abgeschafft, zum Theil in einem Sinn verstanden, der ihn in seinen Wirkungen illusorisch macht. Namentlich hat auch die Durchführung der Union in den verschiedenen Ländern zu einer freieren Auffassung der Symbole geführt, principiell ist das Bedürfniß

ihrer Verbesserungsfähigkeit, wenige strenge Lutheraner ausgenommen, auch von den strenggläubigen, konfessionalistisch gesinnten Theologen anerkannt. Nun betreffen bekanntlich die spezifisch lutherischen Symbole, um immer bei diesen stehen zu bleiben, gerade die dem Symboliker zufallenden dogmatischen Vorstellungen, um so mehr sollte man also in unsern symbolischen Werken erwarten, daß sie von jener freiern Auffassung in Darstellung und Kritik Gebrauch machen. Aber davon ist merkwürdigerweise in unsern symbolischen Werken so gut wie gar nicht die Rede, vielmehr wird ohne Weiteres die alte lutherische Lehre in der Regel als die schriftgemäße dargestellt und an ihr werden dann die entsprechenden katholischen Vorstellungen gemessen und gewogen und verurtheilt. Man darf sogar unverhohlen in gläubigen Kreisen trotz der sechs ersten allgemeinen Concilien subordinatianische Lehren vortragen, die Christologie zu reformiren suchen, aber wenn man auf den „Artikel der stehenden und fallenden Kirche", die Rechtfertigungslehre kommt, da haben die lutherischen Symbole ganz und vollkommen recht, das Tridentinum vollkommen unrecht, der Versuch, wenigstens das Wahre an der gegnerischen Auffassung herauszustellen, wird gar nicht einmal gemacht. Was ist daran schuld? Vielleicht zuletzt eben der dem Symboliker als solchem aufgedrängte confessionelle und confessionell beschränkte Gesichtspunkt.

Allerdings die Darstellung des Dogmatikers entgeht der hier angedeuteten Klippe leichter. Sofern er nicht principiell darauf aus ist, eine bekenntnißtreue lutherische Dogmatik zu schreiben, er also lediglich an die Lehre der heil. Schrift und seine Auffassung dieser Lehre gebunden erscheint, kann er von rein historischem Standpunkt aus unbefangen

die verschiedenen von der katholischen wie protestantischen Kirche vertretenen Auffassungen des Wortes Gottes die kritische Revue passiren lassen — aber müssen wir nun fragen: kann sich nicht auch der Symboliker auf denselben freien dogmatischen Standpunkt erheben?

Wir antworten unbedingt mit Ja, indem wir als Erweis unseres Satzes auf die Behandlung der reformirten Glaubenssätze bei unsern protestantischen Symbolikern hinweisen. Zwischen dem Lutheranismus und der reformirten Kirchengemeinschaft war seiner Zeit der confessionelle Gegensatz nicht minder oder vielmehr noch mehr zugespitzt als der zwischen Katholicismus und Protestantismus. Seitdem das anders geworden, seitdem man sich auf das den beiden Schwesterkirchen gemeinsame Gut religiöser Ueberzeugungen besonnen hat, ist denn auch Urtheil und Kritik ruhig, besonnen und objectiv geworden und diese Urtheile adoptiren auch unsere Symboliker. Dürfte nicht ein weiteres Besinnen auf den mit der katholischen Kirche gemeinsamen Schatz christlicher Ueberzeugungen eine ähnliche Objectivität der Auffassung und Billigkeit des Urtheils wieder hervorzurufen geeignet sein, wie sie früher eine Zeit lang der religiöse Indifferentismus bezw. Rationalismus ermöglichte und wie sie uns sporadisch immer wieder bei einzelnen z. B. den wiederholt genannten Köllner und Schulze entgegentritt? Möchte der „Kulturkampf" die gläubigen protestantischen Theologen nicht blind machen gegen den viel radicalern Kampf, den Glaube und Unglaube noch auszufechten haben!

Doch diese Hereinziehung von Zeitfragen kann man zurückweisen und uns katholischen Theologen den Vorwurf machen: auch der objectivsten und billigsten Kritik gegenüber ist euch ein Entgegenkommen nicht möglich in Folge eurer

starren und strengen Gebundenheit an das kirchlich fixirte Dogma. Ohne uns weiter auf diesen vielfach wie wir glauben mißverstandenen Begriff des Gebundenseins an die kirchlich fixirten Glaubensbestimmungen einzulassen, — wir erinnern nur an den Begriff Entwicklung des kirchlichen Dogmas, den jede katholische Dogmatik zu untersuchen und zurechtzustellen hat, wie andererseits den protestantischen Vorwurf der Veränderungen des kirchlichen Lehrbegriffs — bemerken wir zu unserer Frage Folgendes. Das kirchlich fixirte Dogma auseinander zu setzen, in seinem dogmatischen Zusammenhang aufzuzeigen, gegen Angriffe zu rechtfertigen, in immer vollkommenere Erkenntnißformen einzugießen, ist eben Sache der katholischen Theologie. Um diese erwirbt sich also eine Kritik wahrhaft Verdienste, welche ihr die Schwierigkeiten der von ihr zu behandelnden Gegenstände aufzeigt, die der kirchlichen Fassung entgegenstehenden Bedenken aufdeckt, die Blößen der bisherigen dogmatischen Beweisführung bloßlegt, die Mangelhaftigkeit der dogmatischen Erkenntniß aufzeigt u. s. w. Eine solche Kritik nun eben würde eine wirklich objective und vorurtheilslose Symbolik bieten und damit — zum mindesten negativ zum Weiterbau der dogmatischen Wissenschaft ihr förderndes Theil beitragen. Zwar wäre auch so des Streites noch kein Ende; wie der katholische Theologe zuletzt eben zu Gunsten seines unvollkommenen Schrift- und Ueberlieferungsbeweises die Unvollständigkeit der Schrift und die aller historischen Forschung anklebende Unvollständigkeit und Unvollkommenheit der Erkenntniß anruft, so wird er in speculativen Fragen zuletzt dem protestantichen Vorwurf des Irrationalismus mit dem Hinweis auf das Mysteriöse aller Glaubenssätze begegnen: dem mag so sein, aber sicher ist

auch so noch das Interesse wahrer Wissenschaftlichkeit in höherm Maße gefördert, als wenn die Theologen fort und fort im alten Zank und Hader über wechselseitige Mißverständnisse, Verdrehungen und Verfälschungen ihre besten Kräfte verzehren.

Auch darauf wäre endlich noch aufmerksam zu machen, daß gewisse auf der Peripherie des Dogma's liegende, selbst aber mehr der Praxis und dem Cultus anheimfallende Dinge wie die Heiligen- insbesondere Marienverehrung, niemals ohne eigene fromme Erfahrung, ohne persönliches Einleben so recht begreiflich und faßlich gemacht werden können. Auf diesen Erfahrungsbeweis wird daher der katholische Symboliker um so mehr hinweisen müssen, als die moderne protestantische Theologie seit Schleiermacher geneigt ist, auf dieselbe als die spezifisch christliche Erkenntnißweise zu pochen. Ohnedies ist bekannt, daß die Grunderscheinungen und Hauptformen dieser Devotion alle auch schon der Urzeit der Kirche angehören, bei Augustin z. B. aufs Weitläufigste referirt werden. In ihnen also wenn in irgend etwas muß sich eine gemein christliche und gläubige Erfahrung aussprechen.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen über die Symbolik und ihre Aufgabe überhaupt, greifen wir nun die hauptsächlichsten loci der Symbolik heraus, nicht um uns in ein ausführliches Detail einzulassen, sondern, indem wir bei unsern Lesern die Bekanntschaft mit den Controverspunkten voraussetzen, möchten wir mehr nur auf die noch obschwebenden Mißverständnisse katholischer Lehren aufmerksam machen, die controversen Fragen richtig stellen, für eine und andere vielleicht auch mit dem Verständniß die Verständigung erleichtern, den Zusammenhang der einzelnen dogmatischen Lehren herausstellen, die dem katholischen Symboliker noch zu lösen-

den Aufgaben aufzeichnen, in einzelnen Punkten auch die uns vorschwebenden Lösungsversuche andeuten.

2) Zur Lehre von der Kirche und der Tradition.

Wir beginnen mit der Erörterung dieser Frage deßwegen, weil wir hier den tiefsten und letzten Trennungsgrund des Protestantismus erkennen. Auch Neander (in seinen nachgelassenen und von Meßner 1863 herausgegebenen Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus) geht bei seiner Erörterung der „Grundprinzipien der Gegensätze" zunächst von dem nämlichen Gedanken aus: das Grundprincip des Katholicismus sei vielleicht das Princip von der Kirche (S. 27) und meint: „Allerdings ist dies ja der Grundartikel, auf dem das ganze Dasein des Katholicismus beruht". Er weist im Besondern darauf hin, daß nicht der materielle Irrthum, sondern die Auflehnung gegen die Kirche den Häretiker mache und umgekehrt: „wenn ein Protestant zur katholischen Kirche übertritt, so geht es bei ihm von diesem Punkt der Anerkennung der Kirche aus, erst dadurch kann sein Uebertritt entschieden werden" (S. 28). Er läßt zwar diesen Gedanken sofort fallen, weil er statt des bloß negativen Princips der Auflehnung gegen die vorhandene Kirche ein positives sucht, aber dennoch tritt unser Gedanke wieder in seiner Formulirung des Hauptgegensatzes heraus: „unmittelbare Beziehung des religiösen Bewußtseins zu Christus" einerseits, und auf der anderen Seite: „diese Beziehung beruhend auf der Vermittlung durch eine äußerliche Kirche" (S. 30). Von Christus also, näherhin dem Werk seiner Erlösung und Offenbarung ist auszugehen und die Frage ist die, wie es nach Christi Willen vermittelt werden soll.

Die Voraussetzung, von der also die katholische und protestantische Symbolik gemeinsam ausgegangen haben, ist die Ueberzeugung von der Gottheit der Person Christi, der Thatsächlichkeit der von ihm vollbrachten Erlösung. In Christus hat die vollkommene abschließende Gottesoffenbarung stattgefunden, er kam in die Welt ein für allemal Gnade und Wahrheit anzubieten. Nun sagen wir mit Anderen (die göttliche Offenbarung I, 130), nur nicht bloß mit Bezug auf die alttestamentliche Offenbarung, sondern ganz allgemein, also insbesondere auch mit Bezug auf die alle andern abschließende und vollendende Gottesoffenbarung in Christus: „Wenn Gott das Größere gethan hat, daß er sich den Menschen offenbarte, so wird er auch das Kleinere gethan haben, daß er für die treue Fortpflanzung seiner Offenbarungen Sorge trug, denn sonst würden dieselben ihres Zweckes zum größten Theil verfehlt haben. Dies ist ein vollkommen berechtigter Schluß a minori ad majus«. Mit andern Worten: wenn und so gewiß das Christenthum die wahre Offenbarung und Erlösung ist, ebenso gewiß muß auch auch von Gott für deren treue Fortpflanzung, für deren vollkommene Fructificirung Sorge getragen sein. Wie also ist für beide gesorgt?

Wir von unserm katholischen Standpunkt aus antworten: durch die Stiftung der Kirche, welcher der Herr seine Lehre zu steter Verkündigung, seine Sakramente zur rechten Verwaltung anvertraut hat und der er zum rechten Vollzug dieser ihrer Aufgaben den hl. Geist verheißen und verliehen hat [1]). Die ganze weitere Lehre von der Kirche, die sog.

---

1) Ganz katholisch ist die Art und Weise wie von Oehler S. 220 die Aufgabe der Kirche bestimmt wird: Die Kirche „ist coetus

Ekklesiastik, ist dann nur die weitere und, wie auch protestantischerseits in der Regel, ja mit einem gewissen trop de zèle erklärt wird, die consequente Entwicklung dieses katholischen Formalprincips. Gegen jenen Satz also hat die protestantische Polemik ihre Spitze zu richten und nicht gegen die Entfaltung desselben, die der Natur der Sache nach mit äußerlich juridischen Elementen zu rechnen hat, die der Vertheidigung immer eigenthümliche Schwierigkeiten, der Polemik ein bequemes Operationsfeld bieten. Und vollkommen beweisen kann und will ja die christliche Dogmatik kein Dogma auch das von der Kirche nicht, auch wir bekennen gleich Luther und betonen mit ihm: „Ich glaube an eine hl. katholische Kirche". Also auch mit dem Hinweis auf die dem Protestantismus gehässig erscheinende Folgerung: extra ecclesiam nulla salus dürfte nicht viel ausgerichtet sein. Wie weit die Aufstellung dieses Axioms zurückgeht, hat auch Neander (a. a. O. S. 186) hervorgehoben und mit gewaltthätigen Mißdeutungen desselben, wie sie Delitzsch beliebt, ist ja sachlich doch nicht das Mindeste ausgerichtet [1]). Eben-

---

vocatorum, eine Heilsanstalt, welche als solche eine pädagogische Aufgabe hat, nemlich die Aufgabe', die communio sanctorum mittelst der Gnadenmittel fortwährend zu erzeugen".

1) Um noch einmal auf ihn zurückzukommen, so argumentirt er S. 44 folgendermaßen: „Man frage nur im Ernste die, welche auf römischer Seite von einer unsichtbaren Kirche reden: Kann jemand Glied der unsichtbaren Kirche sein, ohne der sichtbaren Papstkirche anzugehören? Antworten sie mit Ja, so stehen sie nicht auf römischem sondern auf protestantischem Standpunkt. Antworten sie mit Nein, so wie sie es von der Selbstverabsolutirung ihrer Kirche aus thun müssen, so ist ihre Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche .... nur eine unredliche Ueberdeckung des materialistischen Kirchenbegriffs des Romanismus" u. s. f. D. übersieht im Eifer gleich die getauften Kinder der Häretiker, die er uns doch

sowenig darf aber auch der richtige Sinn jener Sätze überspannt und damit alterirt werden, wie dies bei Oehler der Fall ist (S. 72): „Auf katholischer Seite gilt, daß wie ich zu dem äußern Kirchenverband stehe, ich zu Christo stehe, auf evangelischer Seite gilt, daß ich ein lebendiges oder todtes Glied des kirchlichen Verbands bin, je nachdem ich zu Christo stehe". Als ob die katholische Kirche die Unterscheidung von lebendigen und todten Gliedern der Kirche nicht ebenfalls kennen und in diesem Sinne die Unterscheidung einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche ebenfalls anerkennen würde, vgl. Oehler S. 203 [1]). Somit kann allerdings die katholische Kirchengeschichte von einer Zeit der Pornokratie reden, aber „die Möglichkeit, daß die eigentliche Braut Christi zur Hure geworden", ist auf diesem Standpunkt nicht vorhanden.

Ebenso deutlich möchte jetzt die Hinfälligkeit der Unterscheidung zwischen Katholicismus und Protestantismus erscheinen, als ob letzterer den Gläubigen in ein unmittelbares Verhältniß zu Christo bringe, ersterer zwischen Christus

---

S. 58 „gönnt", aber auch die freilich von ihm als inconsequent verworfene Bestimmung Pius IX (S. 80) und die ebenfalls von ihm verworfenen Erklärungen der Theologen über materiale und formale Häresie. Die von ihm gestellte Frage ist also allerdings mit Ja zu beantworten, für die nähere Begründung aber ist auf die Dogmatik zu verweisen, welche ja die Taufe der Häretiker anerkennt und in der vollkommenen Reue eventuell ein Mittel findet, auch ohne Empfang des Bußsakraments seiner Wirkung theilhaft zu werden.

1) Auch Hofmann l. c. S. 27. Anm. 7 übersieht den Unterschied zwischen dem Satz, daß die Kirche der von Christo eingesetzte ordentliche Heilsweg sei und dem andern, auf welchem Wege Gott außerordentlicherweise schuldlos Irrende ohne die mittelbare oder unmittelbare Thätigkeit der Kirche eventuell zu retten vermöge.

und den einzelnen die Kirche stelle. In ein unmittelbares Verhältniß zu Christo kann seit der Himmelfahrt Christi niemand mehr treten. Die Frage ist also von vornherein zu Gunsten irgend einer Vermittlung zu stellen: der Protestantismus findet diese Vermittlung in dem von dem Wirken des hl. Geistes begleiteten unmittelbaren Eindruck des Bibelworts auf seine Leser und Hörer, der Katholicismus in der von Christo gestifteten und seinem hl. Geiste geleiteten Kirche. Ebensowenig ist der Vorwurf auf Verfälschung des biblischen Gotteswortes durch rein menschliche Zusätze principiell berechtigt. Die katholische Kirche berühmt sich ja zu Gunsten der Reinerhaltung ihrer Tradition der Assistenz desselben hl. Geistes, dessen Erleuchtungskraft auch der Protestantismus zu Gunsten des gläubigen Bibelforschers in Anspruch nimmt (Neander a. a. O. S. 70. 97). Insbesondere aber möchten wir zu Gunsten des katholischen Traditionsprincips, gegen dessen Proteusgestalt (vgl. z. B. Oehler S. 263) so viel gesagt worden ist, hier noch eine Bemerkung einlegen: Nimmt man einmal an, Christus habe der Kirche den ganzen Schatz seiner Offenbarungen hinterlassen und kommen dieselben durch die berufenen und befähigten Träger und Organe der Kirche wirklich zum Ausspruch und Ausdruck, so erscheint als unmittelbare Quelle des Glaubens für den Einzelnen offenbar die amtliche kirchliche Lehrverkündigung. Die Kirche weiß den Schatz der Offenbarungen in Christo niedergelegt zum Theil in der Schrift als der geschriebenen, daneben aber auch in der ungeschriebenen Ueberlieferung. Aber weder diese noch jene lassen sich von der Kirche als der vom hl. Geist befähigten Vermittlerin trennen, da es sich ja nicht nur um den Buchstaben, sondern auch um den Sinn von Schrift und Ueberlieferung handelt. So erklärt

es sich, wenn man unter Tradition auch den sog. „kirchlichen Sinn" versteht, oder die Art und Weise, wie die Schrift und Ueberlieferung von der Kirche jeweilig ausgelegt und verstanden wird. Die Auffassungen der Tradition bald im Sinne der Gesammtoffenbarung des Herrn, bald im Gegensatz gegen die Schrift, bald als Bezeichnung für die kirchliche Lehrauffassung sind nicht sich wechselseitig ausschließende sondern vielmehr einander zutreibende und ergänzende Momente [1]). Der Nachweis, daß sich dieser innere Zusammenhang der Momente auch dogmenhistorisch rechtfertigen lasse, gehört nicht hieher, hier glauben wir, genügt es nachzuweisen, daß die hier vorliegenden kirchlichen Vorstellungen sich consequent aus der katholischen Anschauung von der Kirche erklären.

Ist die Kirche also, darum dreht sich, wie wir meinen, der eigentliche fundamentale Gegensatz von Katholicismus und Protestantismus, die von Gott berufene und mit seinem Geist versehene Vermittlerin der christlichen Heilsgüter? Und um zunächst bei dem Einen stehen zu bleiben: Ist sie die berechtigte und befähigte Vermittlerin der Offenbarung Christi? Der Protestantismus antwortet mit Nein und verweist auf das Wort Gottes in der hl. Schrift. Nun muß er sich aber alle die Einwendungen gefallen lassen, die die katholische Polemik schon bei Irenäus und Tertullian gegen das Schriftprincip erhoben hat (vgl. die ausführlichen Erörterungen in Kuhns Dogmatik II. Aufl. I. 42 ff.) und seine Zurückweisung derselben möchte wohl schwerlich als

1) Damit erledigt sich die hauptsächlich auf das Uebersehen dieses Punktes gestützte Polemik Voigts gegen den Begriff der Tradition in seiner „Fundamentaldogmatik" S. 630—634.

gelungen erscheinen, solange er nicht gezeigt, daß das Bibelwort vollständig dem Zwecke genügt, Christi Offenbarung einem jeden vollkommen, deutlich und bestimmt kundzuthun. Dem Protestanten wird es vielleicht nicht so leicht, sich ganz die Tragweite und Bedeutsamkeit dieser Frage vorzuhalten, welche dieselbe für den Katholiken hat. Es ist zuletzt dasselbe Interesse an der Sicherheit und Sicherstellung des Heiles, das den Katholiken eben nur hier an diesem Punkte schon bewegt, wie es der Protestant der Frage von dem rechtfertigenden Glauben gegenüber in sich vorfindet [1]). Und das führt nun noch tiefer in den hier gähnenden Gegensatz der Auffassung hinein. Dem älteren Protestantismus zufolge genügt als Quintessenz der gläubig festzuhaltenden, in der Schrift mit der größten Bestimmtheit und Klarheit ausgesprochenen Glaubenswahrheiten eben das Materialprincip der protestantischen Kirche: „der Mensch wird auf Grund des Verdienstes Christi vor Gott gerecht allein durch den Glauben“ (vgl. Hofmann a. a. O. S. 282. Anm. 16) und ebenso zeigt die Unterscheidung von articuli principales uud minus principales daß der Protestantismus keineswegs mit uns das Bedürfniß fühlt, zu fordern, daß von Christo für die stetige unverfälschte Ueberlieferung seiner Gesammtoffenbarung gesorgt worden sei. Das aber ist

---

1) Lipsius in seiner Dogmatik S. 631 macht einmal mit Recht darauf aufmerksam, daß der Protestantismus die Rechtfertigung des Sünders immer nur innerhalb der Kirche vorgehend sich denke. Wie also der einzelne in diese Kirche hineingerathen bezw. hineinzubringen ist, darüber war sich der ältere Protestantismus, der seine Anhänger lediglich aus der bestehenden Kirche rekrutirte, nicht klar. Wie sich derselbe überhaupt anfänglich zur Heidenmissionirung stellte resp. dagegen erklärte, darüber vgl. Frank, Geschichte der prot. Theologie II, 120.

unser Standpunkt, und stellt sich die oben gestellte Frage uns unter diesem Gesichtspunkt dar, will es uns nicht in den Sinn, daß irgend eine dieser Offenbarungsideen Christi solle auf den Boden gefallen sein. Und wie unwillkürlich wirkt diese Auffassungsweise der Sache auch auf den Protestantismus ein, da er jedem so viel möglich die hl. Schrift in ihrer ursprünglichen Reinheit bis auf den Buchstaben erschließen möchte und gegen die „Authencität" der Vulgata eine so schneidige und scharfe Polemik führt.

Andererseits wird der Protestantismus sich der Aufgabe zu unterziehen haben, nachzuweisen, daß auf Grund seines Formalprincips wirklich von Christo zu aller Zeit in ausgiebiger Weise für jenes Heilsinteresse des Menschen — in seinem Sinne Sorge getragen worden sei.

Endlich um die Frage auf ihre äußerste Spitze hinauszudrängen, werden wir an ihn die Frage zu stellen haben: Ist es mit der Idee Gottes als des Allvorsehenden, Allweisen und absolut Mächtigen vereinbar, daß er das Geschenk seiner Offenbarung, seine Wahrheit und Gnade in der Weise menschlicher Willkür und Verkehrtheit überließ, daß nach und nach keine Kirche mehr die wahre ist, alle Wahrheit und Irrthum gemischt übermitteln, die eine mehr, die andere weniger Gnadenmittel besitzt und verwaltet [1]) u. dgl. Das ist das „Räthselhafte" in der Annahme eines spätern Vorfalls der Kirche, wie Thiersch (Vorlesungen über Katholicismus und Protest. 2. Aufl. S. 107) es auch willig an-

---

1) Der letztere Punkt fällt für den Protestantismus weniger in's Gewicht, weil ihm das „Wort" das erste, vorzüglichste und hauptsächlichste Gnadenmittel ist. Eben weil in der Kirche alle Gnaden- und Heilsmittel überhaupt niedergelegt sind, wird sie von katholischen Dogmatikern gern als Grundsakrament gefaßt.

erkannt hat, eine Lösung wird man freilich bei ihm so wenig als bei einem andern protestantischen Symboliker finden.

Es liegt nahe, diese und derartige Fragen als gar zu sehr a priori gestellt einfach zurückzuweisen, etwa wie nicht selten geschieht mit Hinweis auf das Schicksal, welches die alttestamentliche Offenbarung in den Tagen der Entartung des Judenthums zur Zeit Christi befahren mußte. Aber an eine förmliche Verkehrung der alttestamentlichen Lehre unter den Händen der Schriftgelehrten und Pharisäer zu denken, verbietet das Wort des Herrn: „Auf den Stuhl Mosis haben sich gesetzt die Schriftgelehrten und die Pharisäer. Alles nun was sie immer euch sagen, haltet und thuet“ (Matth. 23, 2. 3.). Aber die Verderbniß der mosaischen Offenbarung selbst einen Augenblick angenommen, so müssen wir die Analogie selber als unzutreffend bezeichnen: es handelt sich ja nicht mehr um die unvollkommene mosaische Offenbarung und Ordnung, die vervollkommnet bezw. abgethan werden müßte, es handelt sich um die vollkommene Offenbarung des Heils in Christo, die der ganzen künftigen Weltzeit in diesem ein für allemal erschienen und gegeben ist [2]). Und wieder fragen wir, ist

1) Um die nicht zu bestreitende Zerrissenheit des gegenwärtigen Protestantismus gegen katholische Angriffe zu decken, versteigt sich Delitzsch einmal (S. 49) zu der — der Tübinger Schule entlehnten Behauptung: daß es „urchristliche Lehrdifferenzen“ von noch fundamentalerer Bedeutung gegeben habe als die welche gegenwärtig im Protestantismus bestehen. Ob sich wohl D. auch der Consequenzen dieses Satzes bewußt geworden? S. 233 drückt er sich wirklich viel vorsichtiger aus. In der That wenn man nicht wenigstens der Urkirche gegenüber mit der Kritik Halt macht, dann versinkt man mit dem Rationalismus ins Bodenlose und die Polemik hört auf, eine bloß interconfessionelle zu sein.

für die Realisirung der Zwecke dieser abschließenden und vollkommenen Offenbarung hinreichend Sorge getragen?

Wir glauben, diese Frage bejahen zu können, indem wir auf die Stiftung der Kirche hinweisen und nun selbstverständlicher Weise aus der dem Protestantismus mit uns gemeinsam als göttlich und inspirirt anerkannten Offenbarungsurkunde der Schrift diese Stiftung selbst nachweisen. Auch die Lehre von den sog. Kennzeichen der Kirche ist keineswegs so rein äußerlich zu fassen und darzustellen, wie dies die protestantischen Symboliker (vgl. z. B. Oehler, S. 203 ff.) thun: vielmehr müssen jene Kennzeichen der wahren Kirche aus den Offenbarungszwecken selber abgeleitet werden, sollen sie wirklich den ihnen zugemutheten Dienst leisten. Eine solche Beweisführung ist aber so wenig z. B. principiell zu beanstanden, als die apologetische Beweisführung zu Gunsten der christlichen Offenbarung überhaupt. Die ganze wissenschaftlich-apologetische Bewährung der praeambula fidei geht ja nie darauf aus, selbst Glauben zu erzeugen; weil aber der wirkliche Glaube der, obwohl principaliter und primo loco ein Gnadengeschenk Gottes, doch auch freie sittliche That des vernünftigen Menschen ist, so bleibt jener ihre Bedeutung, auf diese sittliche Selbstthätigkeit des Menschen einzuwirken. Die von den protestantischen Symbolikern als Kennzeichen der wahren Kirche angegebenen: „gesunde Lehre des Evangeliums und rechter Gebrauch der Sakramente" enthalten doch die offenbarste petitio principii und die lutherische Betonung des Artikels: „ich glaube an eine hl. apostolische und katholische Kirche", um dieses seit Luther immer wiederkehrende Sophisma doch auch gelegentlich zu berühren, schließt eine wissenschaftliche Beweisführung so wenig aus

als irgend einer der andern 12 Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses [1]). Und muß nicht auch der Protestantismus und hat er von Anfang an sich ernstlich an die Aufgabe gemacht, sich in seiner lutherischen wie reformirten Form als die wahre Kirche zu erweisen? Oehler freilich meint (S. 236): „die evangelische Kirche fordert einfach: Versuch's mit dem göttlichen Wort und mit dem Sakrament, welches dir die evangelische Kirche bietet, ob sie dir sich legitimirt als die den Weg zur Wahrheit wirklich zeigende". Kann man ein solches Glauben „auf Probe" anders als irrational nennen, wofern man nicht an eine Alleinwirksamkeit der Glaubensgnade denkt? Und wie, denkt Oehler dabei auch daran, daß Muhamed und Buddha gerade so gut dieselbe Forderung stellen könnten? Wenn Oehler weiterfährt (S. 236 f.): „Sie (die evangelische Kirche) begehrt also keine andere Legitimation als diejenige, durch welche sich der Herr dem Petrus legitimirt hatte, da dieser sprach (Joh. 6, 68 f.): „Herr wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens und wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes", so übersieht er, daß der Herr sich allerdings auch durch Wunder legitimirt hat und auf diesen Wunderbeweis als den allen Unglauben eigentlich erst verdammenden Beweis aufmerksam gemacht hat. Und aus Zeichen, „welche dem natürlichen Menschen imponiren" (vgl. Oehler a. a. O.), muß ja jede Theorie der Offenbarung, jede Apologetik des Christenthums, wie selbst Rothe zugegeben hat, die Göttlichkeit des Christen-

1) Reiff (S. 218) nennt ja die Kirche geradezu „das katholische Centraldogma". Also Dogma!

thums und aller ihm vorausgehenden Gottesoffenbarungen zu erweisen suchen.

Nochmals also: in der Lehre von der Kirche liegt der principielle Gegensatz von Protestantismus und Katholicismus und die endgültige Lösung dieser Frage hat von den Zwecken der Offenbarung auszugehen und zu zeigen, entweder wie diese in der Stiftung der Kirche verwirklicht erscheinen oder wenn nicht, wie sonst für ihre Realisirung von Gott gesorgt worden ist. Die Lehre von der Vermittlung der Offenbarung in Christo hängt auf's Innigste mit der Frage von der Göttlichkeit dieser Offenbarung selbst zusammen, ja Sein oder Nichtsein der letztern wird am Ende für das consequente Denken von der Beantwortung der erstern Frage wesentlich mit abhängig sein [1]). Oder ist es nicht die Klage aller christlichen Missionäre, daß die confessionelle Gespaltenheit der christlichen Religion das Haupthinderniß ihrer Ausbreitung, daß das erste Argument gegen die Wahrheit der christlichen Lehre seitens ihrer Zuhörer der Hinweis auf die streitenden Verkündiger sei? Daß der Nothbehelf der neuern gläubigen Theologie, die Lehre vom künftigen tausendjährigen Reich, diesem wie Reiff (S. 587) sich ausdrückt, „unerläßlichen Postulat der Kir-

1) Es macht immer einen — vielleicht von unserm katholischen Standpunkt aus erklärlichen — peinlichen Eindruck, den protestantischen Apologeten eine so lange Reise gemeinsamen Weges mit dem katholischen ziehen, den gemeinsamen Kampf gegen den Rationalismus durchfechten zu sehen, bis im Nu mit dem Hingang Christi, die Wege auseinandergehen, die bisherigen Freunde Feinde, die bisherigen Feinde Freunde werden. Die protestantische gläubige Kritik geht mit der ungläubigen Hand in Hand in den Fragen über die Geschichte des Christenthums, erst vor der Person des Erlösers macht sie ehrfurchtsvollen Halt!

chengeschichte", „der einzig tröstliche Abschluß der Symbolik", auch wenn sie nicht von unsrem katholischen Standpunkt von vornherein als verwerflich zu erachten wäre, gegen die beregte Schwierigkeit nicht aufkommt, brauchen wir nach dem Gesagten weiter nicht mehr zu erörtern.

3. Zur Lehre von der Gnade und Rechtfertigung.

a. Die Lehre vom Urstand.

Es ist eines der Verdienste der Gnadenlehre von Kuhn, wieder mit besonderem Nachdruck auf die hier obschwebende Grunddifferenz aufmerksam gemacht zu haben (vgl. insbes. S. 286 ff.) und wir können uns deßwegen unter ausdrücklichem Verweis auf seine meisterhaften polemischen Ausführungen um so kürzer fassen, obgleich wir allerdings eine Berücksichtigung derselben bei unsern neuern Symbolikern vermissen. Delitzsch hat sich in dem Oehlerschen Buch (S. 361) mit dem kurzen Verdikte begnügt: „Ohne Zweifel hat Kuhn die Lehre seiner Kirche entstellt". Gehen wir also auf die obschwebende, unseres Erachtens wesentliche Differenz im engen Anschluß an Kuhn's Darstellung nur in etwas anderer Weise ein.

Der Protestantismus weiß von Gnade nur unter der Voraussetzung der Sünde zu sprechen. Als göttliche Eigenschaft muß er sie also fassen im Sinne von Barmherzigkeit gegen den Sünder, in ihrer Bethätigung muß sie ihrem Grundwesen Nachlassung der Sünde, Hinwegsehen über die Sünde sein. Schon hier sieht man also: es ist keineswegs blos ein Wortstreit, wenn gegenüber dem Protestantismus katholischerseits von Gnade auch dem noch unverdorbenen sündelosen Menschen gegenüber geredet wird. Gnade kann

also vorhanden sein auch ohne Sündennachlassung und war nach katholischer Anschauung wirklich vorhanden und wurde verliehen dem ersten Menschen. Setzen wir nun hier voraus, was von keiner Seite bestritten wird, daß die Gnade ihrem Wesen nach kein Naturgeschenk, sondern eine moralische, in diesem allgemeinen Sinn übernatürliche Gabe ist, so muß von unserm Standpunkt aus sie ihrem Inhalt nach von vornherein als Heiligungsgnade bestimmt, die Kraft der Sündennachlassung kann nur als der Gnade accessorisch gefaßt werden, Gnade kann vorhanden sein und war vorhanden, ohne daß zuvor das der Heiligung entgegenstehende Hemmniß der Sünde aus dem Wege geräumt wurde, aber allerdings wo solches wie beim jetzigen Menschen vorhanden ist, kann sie sich nur bethätigen zugleich als heiligende und rechtfertigende, letzteres indem sie das der Heiligung entgegenstehende Hinderniß der Sünde aus dem Wege schafft und so erst jene ermöglicht.

Gesetzt, die Lehre von der ursprünglichen Gnade wäre damit erschöpfend dargethan, wie sie es in der That nicht ist, so ließe sich selbst so zeigen, daß die katholische Bestimmung der ursprünglichen Gnade als eines Accidens keineswegs die ihr gemachten protestantischen Vorwürfe verdient. Adam, um nun die concrete Anwendung auf den ersten Menscheu zu machen, wäre neben seinen Naturgaben mit einer Neigung zum Guten, einem lebendigen Sinn für das Göttliche ausgestattet gewesen. Diese Gaben kann man doch nicht ohne weiteres mit Naturgaben im engern und eigentlichen Sinn zusammenwerfen als Verstand, Wille, Gemüth &c., es wären moralische, in diesem Sinn übernatürliche, oder der Naturmitgift gegenüber accidentelle Gaben gewesen. Der Ausdruck accidentell würde die Realität

jener Gabe so wenig alteriren als derselbe Ausdruck, wenn er von der Concordienformel auf die Erbsünde bezogen wird, in ihrem Sinne die Wirklichkeit der Erbschuld aufheben soll. Und doch bringt auch Oehler S. 358 wieder diesen Vorwurf (ebenso Reiff S. 160, dessen Darstellung über die katholische Lehre vom Urzustand ein wahres Muster von Unklarheit und Ungenauigkeit ist), obgleich er nachher in einem eigenen §en (S. 362 ff.) die „Mängel der evangelischen Lehre" hervorhebt. Als ob nicht die menschliche Natur vorhanden wäre ob mit ob ohne jene Ausstattung, die also nothwendigerweise als eine moralische, übernatürliche (im weitern Sinn), also accidentelle gefaßt werden muß [1]).

Doch lassen wir diesen Streit und suchen wir uns die protestantische Bestimmung, die justitia originalis gehöre zum Wesen des Menschen, in anderer Weise verständlich zu machen. Wir sehen davon ab, daß Adam als Erwachsener nicht als Kind ins Dasein trat und nehmen nun an, auf Grund der schöpferischen Güte Gottes sei er unmittelbar vom ersten Augenblick seines Daseins mit jener guten moralischen Beschaffenheit ausgerüstet gewesen, die wir (da, wie auch Oehler S. 363 zugibt, von actuellen Tugenden selbstverständlich die Rede nicht sein kann) oben als Sinn, lebendige Neigung für das Wahre und Gute bezeichnet haben. Wir acceptiren also in diesem Sinn den Ausdruck Oehlers (S. 358): „Sie (die protestantische Kirche) betrachtet die justitia originalis nebst der Unsterb-

1) Wenn Oehler S. 362 die Nichtunterscheidung von Natur und Persönlichkeit im alten lutherischen Lehrsystem tadelt, so hat er den richtigen Punkt getroffen, nur daß die ganze Darstellung eine unklare ist.

lichkeit als in dem göttlichen Ebenbild enthalten, demnach zum Wesen des Menschen gehörig, als concreata". Der Mensch ist also kraft schöpferischer Setzung von vorn herein und von Haus aus in allweg dafür ausgerüstet, durch Bethätigung seiner natürlichen Kräfte das ihm conaturale Endziel zu erreichen, Idealmensch im vollen Sinn des Wortes zu werden. Einer weitern Gnade, eines fernern Accessoriums von Gnadenausrüstung bedarf er nicht.

Soweit nun, sagen wir, hat der Protestantismus recht und wenn wir von überflüssigen Schulcontroversen absehen, auch der katholische Theologe gibt ihm vollkommen recht. Damit ist aber der Gegensatz zwischen protestantischer und katholischer Anschauung nicht verringert, sondern gerade in's rechte Licht gestellt. Gerade nemlich jene protestantische These ist nicht die katholische, sondern nur die Voraussetzung der letztern, durch welche sich diese selbst rechtfertigt. Von Natur aus, sagen auch unsere Theologen mit dem heiligen Thomas, ist der Mensch angelegt und vollkommen befähigt zur Erreichung des diesem conaturalen Endziels, die ganze dem Menschen hiezu verliehene Ausrüstung kann — mit den obigen Restriktionen — als natürliche gefaßt werden, ist also keinesfalls Gnade, unverdiente, dem einmal geschaffenen Menschen nicht schuldige Gabe. Aber — und damit hebt der klaffende Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholicismus an, Gott hat dem Menschen eine höhere als die blos conaturale, eine supernaturale, alle natürlichen Kräfte des Menschen übersteigende Bestimmung gegeben und ihn hiezu mit der entsprechenden Fähigkeit ausgerüstet, die also ebenfalls weil die Tragweite der natürlichen Kräfte des Menschen übersteigend, im engern Sinn des Wortes

übernatürlich ist [1]). Zu solchem Ziel den Menschen zu erheben, war Gott dem von ihm geschaffenen Menschenwesen nicht schuldig, ihm die zur Erlangung desselben nöthige Gabe zu verleihen, ist also wirklich reine Gnade, freies, unverdientes Wohlwollen Gottes, die sich dem Menschen gegenüber sozusagen selber überbietet. Das die katholische Anschauung von der ursprünglichen Gnade ebensowohl wie von der Erlösungsgnade [2]).

An diesem Punkte also setze die protestantische Polemik an, alle andern Angriffe berühren nur Nebenpunkte. So z. B. der auf Grund der psychologischen Vorstellungen der spätscholastischen Theologen über den Naturstand des Menschen immer und immer wiederholte Vorwurf einer viel zu niedrigen Auffassung des reinen, lautern Menschenwesens im katholischen System. Gegen sie bemerkt z. B. Oehler (S. 361 f.): „Eben darum steht die Idee des Menschen im protestantischen System höher als im römischen. Ein Zustand, der nach römischer Lehre noch der natürlichen Bestimmtheit des Menschen entspricht, wird im protestantischen System bereits als ἀταξία und Corruption gefaßt." Dar-

---

1) Sowenig handelt es sich bloß darum, daß, wie Sartorius (Soli Deo gloria p. 45) meint, die Gnade nur „mit- und nachhelfend" wäre, also „pelagianisch" mit „semipelagianisch-supernaturalistischem Zusatz".

2) Mit Unrecht findet also Oehler (S. 357) nach dem Vorgange Schneckenburgers in der katholischen Vorstellung vom Urstande eine Annäherung an die Reformirten, die, „wenn sie auch den Katholiken gegenüber die Natürlichkeit des anerschaffenen Ebenbildes festhalten, doch immer geneigt sind, die wirkliche Bethätigung desselben von einer gratia secunda, von einer zur Schöpfung hinzutretenden übernatürlichen Gnadenwirkung abhängig zu machen." Die Unrichtigkeit dieser Behauptung erhellt aus dem oben Ausgeführten ohne weiteres.

über mögen Philosophen und Theologen streiten, ob dem reinen aber natürlichen, d. h. auf die eigenen gottverliehenen Kräfte gestellten Menschen der Widerstreit zwischen Geist und Fleisch, besser sinnlichen Trieben und geistigen Impulsen eigenthümlich sei, vielmehr darauf kommt alles an: mag der natürliche Mensch und die Tüchtigkeit und Energie seiner Kräfte noch so hoch gestellt werden, er ist nicht der erste, von Gott mit der justitia originalis ausgestattete Mensch. Eher könnte man noch sagen, es sei ein blos (?) formeller Streit: der Katholicismus wie Protestantismus setze das wirkliche, concrete Ziel des Menschen in die unmittelbare Anschauung und den unmittelbaren Genuß Gottes, dieser halte den Menschen als solchen und gestützt auf seine natürlichen Gaben hiefür befähigt, jener dagegen stelle eine solche Fähigkeit für das Geschöpf als solches in Abrede, müsse also eine besondere, weitere übernatürliche Befähigung des Menschen für Erreichung jenes Zieles postuliren. Und allerdings richtig ist, die ausgeführte Lehrweise ist in ihrer vollen Entwicklung erst ein Werk der kirchlichen Scholastik, dem doctor gratiae κατ᾽ ἐξοχήν, dem hl. Augustin ist sie, wie erst neuerdings Ernst (die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin) ausführlich dargethan hat, fremd. Daß sich der Augustinische und dieser einer spätern Entwicklung der kirchlichen Dogmatik angehörige Lehrtropus nicht widersprechen, hat Ernst im a. Werk vgl. bes. S. 225 ff. gut dargethan [1]). Das Verkennen dieses Unterschieds aber hat allerdings in

1) Selbst Neander hat nicht verkannt, daß die Grundlagen der scholastischen Doctrin bei Augustin gegeben sind (vgl. S. 101 f.), und sie aus der Polemik gegen die deistische Gottesanschauung des Pelagius abgeleitet.

der alten wie spätern Scholastik viel Verwirrung angerichtet und zu einer Reihe künstlicher Deutungen Augustinischer Stellen geführt, gegen welche sich dann die Opposition der Reformatoren, des Bajus und Jansenius als Verfälschungen Augustins erhob. Doch davon haben wir nicht des weitern zu reden, vielmehr nochmals zu widerholen, daß wir hier in der Lehre von dem übernatürlichen Charakter der Gnade an dem eigentlichen Divergenzpunkt protestantischer und katholischer Gnadenlehre angekommen sind. Diese Auffassung der Gnade wirft nun ihr Licht auf die gesammte Rechtfertigungs- und Sakramentenlehre, ist von höchster Bedeutung für die ganze katholische Sittenlehre, so namentlich auch die Lehre von den Räthen, rechtfertigt weiterhin die dem Protestantismus so wenig faßbare Heiligenverehrung u. a.

Wir haben hier nicht die Aufgabe, eine speculative Lösung der Frage vom übernatürlichen Endziel und der übernatürlichen Ausrüstung des Menschen zu versuchen. Nur gegen die Mißverständnisse protestantischer Polemiker und Symboliker haben wir jene Lehre zu verwahren, Mißverständnisse die freilich in der Regel erst an andern Lehrpunkten hervortreten wie in der Lehre von der Erbsünde, der Rechtfertigung, dem opus operatum der Sakramente. Wir kommen auf dieselben je an den betreffenden Stellen zurück, bemerken aber im Allgemeinen schon hier folgendes.

Es liegt nahe, diese Lehre von dem natürlichen und übernatürlichen Endziel dahin zu mißverstehen, daß man annimmt, der Mensch habe gleichsam die Wahl, ob er nur nach jenem trachte oder mit Hilfe der göttlichen Gnade auch noch das letztere anstrebe; dann wäre also der gnadeberaubte jetzige Mensch zwar nicht im Stande, sein über-

natürliches Endziel zu realisiren, aber doch sein natürliches, seine natürliche Seligkeit könnte er also erringen auch ohne Christi Erlösungsgnade, diese erscheint nur beziehungsweise, bedingungsweise nöthig, für den Fall nemlich, daß der Mensch auch das übernatürliche Endziel erreichen soll. Das ist dann der der katholischen Gnaden- und Rechtfertigungslehre seit Luthers Tagen endlos vorgeworfene Pelagianismus oder Semipelagianismus: der Mensch kann selig werden auch ohne Christus, die Gnade Christi macht's dem Menschen nur leichter, sagt Pelagius, die Gnade Christi verschafft ihm nur einen höhern Grad von Seligkeit, soll der katholische Theologe lehren. Schon dieses Mißverständniß ist nun von vornherein abzuweisen. Denn ganz abgesehen von der katholischen Lehre von der Erbsünde, diesem alten auch der natürlichen Seligkeit im Wege stehenden Hemmniß, lehren alle katholischen Theologen, daß de facto, nun einmal Gott dem Menschen ein übernatürliches Ziel bestimmt und ihm die Mittel zur Erreichung desselbe verliehen hat, dem Menschen nur Ein Ziel mehr zu erreichen möglich sei, eben das übernatürliche [1]). Würde also Gott den Menschen wie er konnte, ohne Gnade belassen haben, so wäre allerdings

1) Hieraus erhellt, was es mit dem Vorwurf Neanders (S. 106), der im Großen und Ganzen sonst den Sachverhalt richtig darstellt, aber diesen Punkt übersehen, auf sich hat. „Wäre wirklich die justitia originalis für den Menschen nur zufällig, so wäre auch die Erlösung für ihn nur etwas Accessorisches.“ Und gerade das Umgekehrte von dem Satze des Sartorius (Soli Deo gloria S. 44) trifft zu: „Aus dem Abgang eines übergerechten plus folgt ja noch nicht nothwendig ein ungerechtes minus und der Verlust einer besondern Zulage macht darum nicht zum Bettler“. Der Abgang ist nemlich ein selbstverschuldeter und der Mensch allerdings seinem übernatürlichen Ziel gegenüber ein „vermögensloser Bettler“.

sein Ziel jenes natürliche gewesen, wie die Theologen annehmen, eine aber immer nur mittelbare Erkenntniß Gottes und die andern aristotelischen Bedingungen natürlicher Seligkeit hinzugenommen, nun aber Gott einmal beschlossen, dem Menschen durch Verleihung seiner Gnade zur Erreichung des übernatürlichen Ziels, der unmittelbaren visio et fruitio Dei zu verhelfen, bleibe nur mehr dies allein übrig, jede Verfehlung desselben schließt einen schuldhaften Verlust der göttlichen Gnade also Sünde in sich uud so kommt es, daß wer das übernatürliche Ziel nicht erreicht, auch die natürliche Seligkeit nicht gewinnt, sondern verworfen wird [1]). Damit ist nun offenkundig allem und jeglichem Pelagianismus im katholischen System Thür und Thor verriegelt. Dieser Vorwurf ist unseres Erachtens fallen zu lassen und alle Kritik würde sich eben nur um die Denkbarkeit jenes selbstverständlich zuletzt mysteriösen Verhältnisses einer übernatürlichen Bestimmnng des hiefür mit Gnade ausgerüsteten natürlichen Menschen drehen. Die Scholastik hielt sich an Aristoteles: die Bestimmung, die er dem Menschen gibt, die natürliche Seligkeit, wie er sie beschreibt, wurde von den Scholastikern acceptirt: in der kirchlichen Lehre fanden sie ein höheres Ziel des Menschen, eine anders geartete Seligkeit dem Menschen in Aussicht gestellt, eben deßwegen aber auch von andern als bloß natürlichen Kräften geredet. Somit waren alle die Voraussetzungen jener Lehrweise ge-

1) Hieher gehört die schwierige Schulfrage nach dem Schicksal der ungetauften Kinder. Wenn viele Theologen ihnen eine Art natürlicher Seligkeit zusprechen, so ist ihre Meinung noch keineswegs die, als ob auch den Erwachsenen ein solches Ziel als möglich in Aussicht zu stellen sei, bei diesen ist immer die persönliche Verschuldung zur Erbsünde hinzugekommen.

geben, die wir im obigen explicirt haben: in das übernatürliche Endziel ist das natürliche aufgenommen, von der Kraft der Gnade werden alle Geisteskräfte zu höheren Leistungen befähigt, das ganze natürliche sittliche Leben hat zugleich einen übernatürlichen Charakter.

Auch der andere Vorwurf protestantischer Polemik, der dem Vorwurf des Pelagianismus gerade entgegengesetzte, kann vielleicht jetzt leichter verständlich gemacht, wie widerlegt werden. Die übernatürliche Kraft, welche dem Menschen verliehen wird, ist etwas seine natürlichen Kräfte schlechthin Uebersteigendes, die Tüchtigkeit und Güte, welche die Gnade den von ihr berührten Seelenkräften verleiht, überschreitet deren natürliche Leistungsfähigkeit. Die Gnade löst nicht bloß die im Menschen bereits vorhandenen, aber schlummernden sittlichen Kräfte, sondern sie verleiht denselben darüber hinaus eine noch höhere Energie: der menschlichen Natur kommt also, so gewiß die Gnade etwas Uebernatürliches ist, in diesem engern und eigentlichen Sinn nur eine sogenannte capacitas passiva zu, aus sich und durch sich kommt sie nie zu jener höhern Leistungsfähigkeit, sie muß ihr schlechthin von oben herab geschenkt, von außen herein mitgetheilt, eingegossen werden. Ist dem so, so scheint die Gnade dem Menschen nur in der äußerlichsten Weise gleichsam wie ein Gewand übergeworfen zu sein, der alte lutherische Vorwurf, so wirkt sie magisch auf den Menschen ein, der neuere protestantische Einwand, der freilich in der Regel erst in der Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato erhoben wird, wogegen z. B. Reiff richtig S. 164 f. die allgemeinere Fassung vorzieht, wenn er der katholischen Anschauung „die äußerliche, magische Vorstellung des Verhältnisses von Gnade und Natur“ vorwirft. Der hiemit

erhobene Einwand wäre, wie man sieht, vollkommen richtig, wenn mit seinen Voraussetzungen der Gesammtinhalt der katholischen Gnadenlehre bereits erschöpft wäre. Wir haben aber oben vorausgeschickt, daß alle streitenden Parteien im Vornherein darüber einstimmig sind, die Gnade sei ihrem formellen Wesen nach nicht als Naturgabe, sondern als moralische, übernatürliche im weitern Sinn zu fassen. Ist dem so, so setzt sie beim Erwachsenen (vom Kinde sehen wir ab, da die hier obschwebende Schwierigkeit bei allen Parteien die gleiche ist), soll sie von ihm empfangen werden, eine ihr entsprechende freie Selbstbethätigung voraus. Sie kann ihm nicht angethan, nicht umgehängt, nicht angezaubert werden, sondern er muß sie freiwillig aufnehmen, willentlich ihr entgegenkommen, sich auf sie vorbereiten und für sie empfänglich sein. Ueber das Wie dieser Vorbereitung reden wir hier noch nicht, daß aber eine solche im allgemeinen unerläßlich ist, ist nunmehr wohl selbstverständlich. Frei also oder wie der herkömmliche Ausdruck lautet: mediante dispositione liberi arbitrii empfängt der Mensch in der Gnade eine die natürliche Leistungsfähigkeit seiner sittlichen Vermögen übersteigende Kraft, deren Bethätigung also ebenso wie ihr erstmaliger Empfang fort und fort an den freien Willensgebrauch des Empfängers gebunden ist. Mag man das schwierig zu denken und mysteriös finden, wir haben keinen Grund das zu bestreiten, aber widersprechend ist diese Vorstellung nicht. Der Vorwurf des Paganismus wie des Judaismus erscheint somit als gleich ungehörig und unberechtigt.

Bliebe noch die Einrede übrig: zu was dieser ganze klappernde künstliche Begriffsapparat? Warum nicht die einfachere protestantische Auffassung der Sache? Zu was

dieses künstliche Auseinanderhalten von natürlich und übernatürlich? Wozu diese jedenfalls begrifflich, vom Scotistischen Standpunkt aus auch zeitlich nachfolgende Ver- und Nachbesserung an dem geschaffenen Menschen? Allein ohne tieferes Eingehen auf die ganze Vorstellung eines natürlichen und übernatürlichen Endziels sind solche Fragen unseres Erachtens rein müßige und scheitern an der streng logischen Geschlossenheit der bekämpften Begriffe. Die unmittelbare Anschauung Gottes, dieses Ziel der Menschencreatur, übersteigt an sich alle Kraft eines bloß geschöpflichen, selbst englischen Wesens. Also mußte Gott entweder den rein creatürlichen Menschen von jenem Ziel ausschließen, oder ihm die Fähigkeit zur Erlangung desselben nur nachher, nach (logisch) vorausgehender schöpferischer Setzung desselben verleihen, also nur in diesem Sinn nach Thomistischer Ansicht, „anerschaffen“? Dazu verpflichtet war er nicht, so gewiß jene Seligkeit außer Verhältniß zur creatürlichen Genußfähigkeit überhaupt stand. Setzte Gott dennoch eine solche übernatürliche Seligkeit dem Menschen als Endziel und verlieh er ihm hiezu die nothwendige übernatürliche Kräftigung, so war das im Vollsinn des Wortes Gnade, freies, unverdientes Geschenk Gottes.

b. Die Lehre von der Erbsünde.

Die Lehre von der Erbsünde steht im innigsten Zusammenhang mit der Lehre von der ursprünglichen Gerechtigkeit und insofern ist von vornherein klar, daß die aufgezeigte Differenz in dieser Lehre sich auch in der Auffassung der Erbsünde geltend macht.

Wie schon bei der Lehre von der Gerechtigkeit ersichtlich, sind wir gerne bereit, die mehr formellen Schwächen der luthe-

rischen Symbole zurücktreten zu lassen und uns an die Fassung zu halten, in welcher die modernen Symboliker die altlutherischen Dogmen vortragen. Ist die anfängliche Ausrüstung des Menschen nur eine natürliche, so kann für den Fall, daß man von Erbsünde im Ernst redet, der auf Grund derselben eingetretene Verlust nicht anders als die Natur treffen und schädigen. Unterscheidet man nun nicht zwischen der menschlichen Natur als solcher und der dem concreten Menschen verliehenen natürlichen Güte und Heiligkeit, so bekommen Möhler und die katholischen Symboliker Recht und der Vorwurf des Manichäismus, der bei Flacius offenkundig heraustrat, ist nicht abzuweisen. Wird aber, wie die protestantische Theologie durchgängig thut, wenigstens an diesem Lehrpunkt zwischen menschlicher Natur und Persönlichkeit, zwischen natürlicher Kraft und deren Neigung, Beschaffenheit, Inhalt unterschieden, so steht die Sache etwas anders. Nun bleiben dem Menschen die natürlichen und darum unverlierbaren Kräfte der Erkenntniß und des Willens, aber die Kraft seiner Erkenntniß in göttlichen Dingen ist, etliche Fünklein abgerechnet, erloschen, die Neignng des Willens zum Guten ist verschwunden und hat der verbotenen und verkehrten Neigung zum Bösen oder der Concupiscenz [1])

1) Wir machen hier auf eine eigenthümliche Taktik der protestantischen Polemik aufmerksam. Man liebt es nemlich, den Begriff concupiscentia gehörig herauszustaffiren, das sinnliche und selbstische Trachten des natürlichen Menschen recht grell auszumalen — und macht dann dem Katholicismus den Vorwurf, diesem sittlich so tiefstehenden Zustand den Charakter der Sündhaftigkeit abzusprechen. Ganz mit Unrecht, die Frage wäre die, ob jener Zustand, den auch wir als möglich zugeben, bloß Folge der Erbsünde, oder ein erst durch persönliche Sünde herbeigeführter ist. Wenn dagegen eine förmliche Fortdauer der Concupiscenz im Gerechtfertigten ge-

Platz gemacht. So denn auch Oehler, der willig die übertriebenen Ausdrücke Luthers anerkennt und sie aus dem Gegensatz gegen die katholische Auffassung entschuldigt (S. 371).

Anders die katholische Auffassung der Erbsünde, die sich übrigens keineswegs vollkommen ausschließend gegen die protestantische Auffassung verhält oder wenigstens verhalten muß. In Folge der ersten Sünde büßten Adam und in ihm alle seine Nachkommen ohne weiteres die übernatürlichen Gnadengaben vollständig ein (spoliatus in gratuitis) aber auch, das ist wenigstens die gewöhnliche Annahme, die natürliche Güte des Menschen ward zwar nicht aufgehoben, aber doch geschwächt und vermindert (depravatus oder vulneratus in naturalibus).

Bleiben wir zunächst beim Erstern als dem von allen ohne Ausnahme als Hauptschaden anerkannten Verlust stehen und fügen wir noch hinzu, daß dieser Verlust als irgendwie dem Menschen zur Schuld anrechenbar, also als Sünde, nach katholischer Anschauung gefaßt werden muß, so erhellt ohne weiteres die Richtigkeit aller alten und neuen Vorwürfe, die auf Verkennung der Erbsünde im katholischen Systeme lauten. Es handelt sich nicht bloß wie Oehler meint (S. 379), um „die Entkleidung der naturalia von einem ihnen umgehängten Schmuck", der gnadeentblößte Mensch ist außer Stande und zwar absolut außer Stande, das ihm vor wie nach

lehrt wird (vgl. Oehler S. 573), so müssen wir unsererseits auf das Bedenkliche einer Theorie aufmerksam machen, die versuchliche Anwandlungen, an deren Auftauchen der Mensch nach seinem eigenen moralischen Bewußtsein nicht schuldig ist, noch vor sie die Zustimmung des Willens gefunden haben, auf dieselbe Linie (wenigstens dem Wesen nach) stellt wie freigewollte unmoralische Begehrungen. Unseres Erachtens ist damit die Gefahr sittlicher Gleichgültigkeit gegeben.

gebliebene übernatürliche Endziel zu realisiren, weder ist ihm jetzt statt des übernatürlichen ein natürliches Endziel gleichsam im Weg der Substitution gesteckt, noch auch könnte er behindert von der auf ihm lastenden Erbsünde dieses wirklich erlangen und genießen. Und doch müssen wir auch bei Oehler S. 381 wieder lesen: „Alles natürliche Streben, so hoch es unter den Menschen geachtet und so werthvoll es in seiner Sphäre sein mag, reicht doch nicht auch nur annäherungsweise an die Herrlichkeit der Kindschaft Gottes, zu welcher die menschliche Natur geschaffen und welche ihr in Christo wiedergebracht ist. Während die römische Lehre den Gegensatz des Zustandes des natürlichen Menschen und des Gnadenstandes abschwächen will zu dem graduellen einer niedern und höhern Lebensvollkommenheit, stellt die evangelische Lehre nach der Schrift beide in qualitativen Gegensatz als Finsterniß und Licht, Tod und Leben einander gegenüber, der römischen Lehre wirft sie vor, daß diese die Tiefe des Falles nicht zum Recht kommen lasse, auch die Wirkung der Erlösung verringere und dem Kreuze Christi Schmach anthue". So verkehrt wie möglich, wenigstens soweit es sich um die Kritik der katholischen Lehre handelt, die gerade nicht einen bloß graduellen Unterschied zwischen Natur- und Gnadengaben annimmt und eben deßwegen allem bloß natürlichen sittlichen Streben des Menschen endgiltigen Erfolg angesichts des gesteckten übernatürlichen Endziels absprechen muß [1]).

Schon hieraus erhellt die Unmöglichkeit, daß der ge-

1) Dies ist der Punkt, von wo aus sich die bekannten Augustinischen Sätze über die Sündhaftigkeit der guten Werke der Ungläubigen wohl begreifen und rechtfertigen lassen. Vgl. Ernst a. a. O. besonders S. 167 ff.

fallene Mensch in seinem jetzigen Zustand sich selber erlösen könnte und der Erlösungsgnade Christi nicht bedürftig wäre: wie soll er das Hemmniß der Erbsünde aus dem Wege räumen, und wenn, wie mit natürlichen Kräften den Himmel erstürmen? Unmöglich.

Somit ist klar, auch jene Theologen, welche das Wesen der Erbsünde nur in den verschuldeten Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit setzen, haben sich keinen einzigen der vielen protestantischen Vorwürfe verdient, wenn sie auch den irreparabeln Schaden der Sünde Adams in etwas anderer Weise auffassen als ihre protestantischen Gegner. Es fragt sich nun aber: nähern sich dieselben oder wenigstens viele derselben in ihrer weitern Ausführung der Lehre von der Erbsünde, wie sie oben als die **communis sententia** der protestantischen Theologen dargestellt ist? Hier nun treten uns verschiedene Richtungen entgegen.

Viele Theologen wollten, festhaltend an dem bekannten Axiom: **naturalia post peccatum permanserunt integra** — von einer eigentlichen Schädigung der natürlichen Güte in Folge der Erbsünde des Menschen nichts wissen. Diese, sofern sie keine persönliche That des mit ihr behafteten Menschen ist, erzeugt aus sich noch nicht die Neigung zur Widersetzlichkeit gegen das natürliche Gesetz, das sinnliche Begehren des Menschen ist an sich nichts Böses, insofern es sich aber im jetzigen Zustand naturgemäß vor der Bethätigung der geistigen Triebe und Strebungen regt und erstarkt, erlangt es eine gewisse gefährliche Präponderanz u. s. f. Andere anknüpfend an den gefeierten hl. Augustin anerkannten auf Grund und in Folge der Erbsünde auch eine Schwächung der natürlichen Güte des Menschen, die sich als sittliche Unfreiheit, Hang zum Verbotenen, Con-

cupiscenz [1]) geltend mache. Selbstverständlich nähert sich diese Richtung in dem Grade, als sie die auch natürliche moralische Unfähigkeit des Erbsünders steigert, der protestantischen, ohne sich indeß je soweit wie diese zu verlieren und von einer vollständigen moralischen Verderbniß des Erbsünders als solchen, von einer profunda et tetra corruptio naturae, totalis virium spiritualium carentia zu reden. Somit blieb ihnen und blieb insbesondere der erstern Richtung Raum genug für die Annahme der Möglichkeit natürlich guter Handlungen auch noch des gefallenen Menschen, konnten von den scholastischen Theologen eine Reihe casuistischer Fragen über die Tragweite der natürlichen Willenskraft des gefallenen Menschen, über die ihm möglichen „philosophischen" Tugenden aufgestellt werden, worunter allerdings die sich befand, welche bei Oehler (S. 380) so schweres Aergerniß gefunden: ob der natürliche Mensch aus eigener Kraft Gott über alles lieben könne u. a. Die Theologen alle aber, auch die laxesten, leugneten trotz eventueller Bejahung dieser und ähnlicher Fragen die Erbsünde keineswegs [2]), wie Zwingli, der deßungeachtet bei Oehler (S. 383) ganz glimpflich durchkommt, verkannten also nicht, daß jene sittlichen Thaten in der Wurzel verderbt seien wegen der sündebeladenen Person des Thäters und

1) Durchaus unrichtig ist die Oehler'sche Behauptung (S. 379), daß die römische Lehre „die Sünde vorzugsweise auf ein Uebermächtigwerden des sinnlichen Triebes" zurückführe. Letzteres ist den Theologen vielmehr die Folge oder besser Erscheinungsweise, das Materiale der Erbsünde.

2) Köllner, Symbolik II, 299 behauptet daher nur, daß die Leugnung der Erbsünde sich als „Schlußfolge" also Consequenz jener laxen Theorie herausstelle, welche die Erbsünde bloß im Verlust der heiligmachenden Gnade bestehen lasse. Pighius hatte diese „Schlußfolge" allerdings gezogen.

halten wie mit Einem Munde daran fest, daß zuletzt und ohne Eingreifen der göttlichen Gnade jene natürlich guten Werke, ebensowohl wie die protestantischen opera mere civilia, doch fruchtlos (opera sterilia) wenigstens für die Ewigkeit bleiben. Der katholische Theologe ist noch nachzuweisen, der gleich Zwingli von einem ewigen Leben auch der gerechten Heiden weiß, sofern diese wirklich außer aller Beziehung zur Gnade Christi geblieben sind.

Aber, und das ist allerdings der die ganze protestantische Darstellung der Lehre von der Erbsünde beherrschende Gesichtspunkt, ist nicht die protestantische Lehre um dessenwillen der katholischen vorzuziehrn, als jener zufolge der die Menschheit in Adam betroffene Schaden ein viel tieferer und radicaler ist? Zunächst nun wäre erst nachzuweisen, ob über Richtigkeit oder Unrichtigkeit einer Lehre der gedachte ihr fremdartige Gesichtspunkt der Beurtheilung überhaupt berechtigt ist. Sodann irreparabel (für Menschen) ist der Schaden nach katholischer wie protestantischer Auffassung, es handelt sich nur um das Inwiefern. Und hier nun meinen wir, stehen der protestantischen Lehre Schwierigkeiten der ernstesten Art entgegen. Soll wirklich meine schwerste Sünde ein involuntarium sein? Läßt sich auf Grund einer mir persönlich fremden That eine völlige Verkehrung meiner natürlich guten Neigungen und Triebe denken [1])?

1) Sicherlich ist die Art und Weise, wie Sartorius S. 18—23 und S. 57 ff. den Zustand des Erbsünders beschreibt, eine in allweg übertriebene: er denkt doch offenbar an den Erwachsenen, bei dem es wahrhaftig nie bloß bei der Erbsünde geblieben ist. Daß derselbe in der von Sartorius geschilderten Weise gesunken sein kann, aber NB. durch persönliche eigene Schuld, können wir zugeben, aber nothwendig ist diese Versunkenheit in der Erbsünde nicht gegründet.

Ist eine solche historisch und psychologisch nachweisbar und nicht vielmehr das Gegentheil? Ist der Mensch überhaupt noch ohne Fortdauer jener geistigen Kräfte, moralischer Triebe voller Mensch und nicht vielmehr nur mehr der Schatten und Umriß eines solchen? Selbst die „Fünklein des Guten" in ihm noch zugegeben, wird man sich nicht verhehlen können, daß die protestantische Auffassung der Erbsünde das Geheimniß erst vollkommen unergründlich und fatalistisch grauenhaft hinstellt.

c. Nothwendigkeit und Wirksamkeit der Erlösung im Allgemeinen.

Außer Stande, wie der gefallene Mensch ist, das ihm vor wie nach gesteckte übernatürliche Ziel zu erreichen und Gott wegen der Erbsünde und als Erwachsener auch wegen nie ausbleibender persönlicher Sünden verantwortlich, müßte derselbe nothwendig verloren gehen, falls ihm nicht in Christo und seinem Erlösungswerk Rettung angeboten würde. Die Nothwendigkeit der Erlösung im katholischen System kann also vernünftigerweise keinem Zweifel unterliegen [1]): uns handelt es sich einmal nicht bloß um die

1) Nur nebenbei die Bemerkung, daß es ein arges Mißverständniß der protestantischen Symboliker (vgl. z. B. Oehler S. 398 f. und namentilch Sartorius, Soli Deo gloria S. 67) ist, wenn sie der Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariens den Sinn unterschieben, als ob damit Maria überhaupt von der Erlösung Christi ausgenommen wäre. Das ist, wie der klare Tenor der betreffenden päpstlichen Bulle beweist, durchaus falsch: um der Erlösungsthat Christi willen und im Hinblick auf sie ist Maria in zuvorkommender Weise von der Erbschuld befreit und vom ersten Augenblick ihres Daseins mit der göttlichen Gnade beschenkt worden. Also nur in der Art wie Maria die Erlösung Christi vermittelt wurde, unterscheidet sie sich von den übrigen Erlösten.

„Wiederherstellung eines accessorischen Zustandes“, wie Neander sich ausdrückt (S. 109), und soweit es sich um Wiederherstellung eines accessorischen Zustandes handelt, ist dies Accessorium für die Heilserlangung des Menschen von absoluter Bedeutung. Christi Verdienst bewirkt nemlich zweierlei: einerseits soll um seinetwillen der gefallene Mensch Verzeihung der auf ihm lastenden Erbschuld und der weitern persönlichen Verschuldungen erlangen, sodann soll er nicht nur Stärkung und Kräftigung der geschwächten natürlichen sittlichen Kräfte empfangen, sondern vor allem jene übernatürliche Ausrüstung derselben, welche ihn allein in den Stand setzt, sein übernatürliches Ziel zu erreichen. Die Nothwendigkeit der Erlösung Christi ist somit vom katholischen Dogma in allweg ebenso gefordert wie von der protestantischen Auffassung des Sündenfalls aus: hier wie dort ist in keinem andern Namen als in Christo Heil für den sündigen Menschen zu finden.

Freilich reine restitutio in integrum findet weder nach protestantischer noch katholischer Lehre wenigstens nicht in dieser Zeit statt. Keine Rede davon, daß nach protestantischer Anschauung kraft der christlichen Gnade die ursprüngliche reine Gerechtigkeit dem Menschen restituirt würde, wir betonen dies hier nur, um zu constatiren, daß jedenfalls von dieser Seite aus es mit der „Herrlichkeit der göttlichen Gnade“ nicht so glänzend bestellt ist, als der ausschweifende Gebrauch dieser und ähnlicher Ausdrücke sollte erwarten lassen. Aber auch das katholische Dogma verkennt den Schaden, den der religiös-sittliche Entwicklungsgang des Menschen in Folge der ersten Sünde genommen, keineswegs, wie aus der Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung im Einzelnen erhellt.

In welcher Weise müssen wir uns nun entsprechend der Lehre vom Urstand und der Erbsünde die Wirkung der Erlösung auf den gefallenen Menschen denken? Gemeinsam fordert katholische und protestantische Lehre die Aufhebung der auf dem gefallenen Menschen lastenden Schuld, gemeinsam fordern oder können wenigstens beide Anschauungen fordern die allmälige Restitution der geschwächten sittlichen Kräfte des Menschen, ausschließlich dagegen katholisch ist die Forderung auf Restitution der spezifisch übernatürlichen Begabung. Gnadeentblößt wie der jetzige Mensch ist, ist er ja außer Stande, wahrhaft übernatürlich gute sittliche Akte zu setzen, als welche doch die Vorbedingung aller übernatürlichen Seligkeit sind.

Wie aber und auf welche Weise wird der gefallene Mensch dieser Gnadengüter Christi theilhaftig? Dem Protestantismus ist die sittliche Kraft des Erbsünders vollständig erloschen, also muß diese ihm erst wieder mitgetheilt, streng genommen anerschaffen werden, wofern man nemlich wirklich vollständig Ernst macht mit der altprotestantischen Lehre von dem totalen Verlust der sittlichen Freiheit. Insoweit gälte allerdings das Motto der bekannten Schrift von Sartorius: Soli Deo gloria, Gott würde insolang alles thun und der Mensch sich rein passiv wenn nicht direkt widerstrebend verhalten, insolang als bis er eben von der Gnade die verlorene sittliche Kraft erlangt hätte. Erst von da an kann von Zusammenwirken göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit überhaupt geredet werden [1]). In dem Grade aber

1) Nur scheint uns mit der Wiederverleihung jener sittlichen Freiheit die Heiligung des Sünders im Wesentlichen schon gesetzt und angelegt, also wenn als Vorbedingung der Rechtfertigung gefaßt, in diese die Heilung als zweites Moment miteingesetzt.

als man von der ältern strengen Lehrweise zurückkommt und nicht bloß die schroffe lutherische Ausdrucksweise, sondern auch den strengen lutherischen Gedanken fallen läßt, kann man sich der katholischen Anschauung über das Verhältniß des Sünders zur Gnade annähern. Die natürliche sittliche Freiheit ist dem Menschen nach katholischer Auffassung nicht vollständig genommen, sondern nur vermindert worden, er ist also einer sittlichen Bethätigung noch fähig. Wie am Anfang, so muß also auch jetzt noch die Gnade mediante dispositione liberi arbitrii dem Empfänger zu Theil werden. Diese kann aber, von andern Verschiedenheiten soll hier abgesehen werden, nicht mehr wie am Anfang mit einem Schlag und zumal, sondern muß allmälig dem Menschen vermittelt werden. Aus sich ist der Wille unfähig zu einer auch nur vorübergehenden übernatürlich guten Bethätigung, folglich muß die Gnade ihm als berufende und einladende zuvorkommen, soll er nach und nach für den Empfang der habituellen Rechtfertigungs- und Heiligungsgnade geneigt und empfänglich gemacht werden. Auf die Fragen über das Wie und Inwiefern hat die Lehre von der Vorbereitung auf die (habituelle) Gnade einzugehen. Nur dagegen können wir nicht lebhaft genug remonstriren, daß Oehler (und ähnlich Reiff S. 188) diese Vorbereitung in einem ganz verkehrten und dem katholischen Dogma widersprechenden Sinne auffaßt. Oehler kennt zwar die Lehre von der Nothwendigkeit der gratia praeveniens et excitans, bemerkt aber dazu (S. 408): „In dieser Lehre ist nach evangelischer Anschauung der große Irrthum der, daß der natürliche Wille, um zur Bekehrung mitzuwirken, bloß einer graduellen Steigerung der ihm schon innewohnenden Kraft, welche durch die Sünde gelähmt war, bedürfen soll, während es sich doch darum handelt, daß ein

verkehrter Wille umgekehrt werde, indem ein neues Lebensprinzip in ihm lebendig wird". Wer sagt denn Oehler daß die zuvorkommende Gnade die dem Menschen einwohnende sittliche Kraft nur graduell steigere? Gerade umgekehrt, sie sucht den Willen empfänglich zu machen für Aufnahme der spezifisch übernatürlichen habituellen Gnade, der sie als actuelle den Weg bahnt. Eher kann man von den protestantischen Theologen, welche eine totale Vernichtung der sittlichen Kraft des Menschen in Abrede stellen, behaupten, daß ihnen zufolge die gelähmte sittliche Kraft des Menschen nur graduell durch die Gnade gesteigert werde. Vollends hat niemals kein Theologe auch kein Scotistischer, behauptet, daß der unbeschädigte Wille des Menschen sich ohne Gnade zur justificatio disponiren kann (Oehler, S. 467) [1]) und ganz unbegreiflich ist es, wie Oehler dazu kommt, jesuitischen Theologen die Ansicht zuzuschreiben (S. 469), das initium fidei, ipsum credere, desiderare sei omne ab ipso homine! Ein einziger Blick in das 5. Capitel der sess. VI. conc. Trid. hätte ihn vor dieser kolossalen Unrichtigkeit bewahren können und ebenso vor seiner Verwunderung (S. 476) darüber, daß die confutatio pontificia die Sätze der Augsburger Confession über das Unvermögen des Menschen, aus eigener Kraft sein Heil zu wirken, gebilligt habe.

Aus dem tridentinischen Satz, daß der Mensch der erweckenden göttlichen Gnade zustimme, während er ihr

1) Oehler verwechselt hier die Schulcontroverse, ob der Mensch sich auf den Empfang der gratia prima oder fidei (nicht der gratia secunda oder justificationis) aus eigenen Kräften vorbereiten könne und in welchem Sinne dies möglich sei. Darauf einzugehen ist aber hier nicht der Ort.

auch widerstehen könne, hat man allerdings theologischerseits — und wie uns scheint mit Recht — geschlossen, daß für Annahme und Nichtannahme der gratia prima, eben also der zum Glauben erweckenden Gnade, der frühere, natürlich von der Thätigkeit der allgemeinen göttlichen Providenz keineswegs verlassene natürliche Willensgebrauch von Werth und Bedeutung ist und deßwegen die Frage von der Vorbereitung auf die Gnade erörtert und sie zugleich in Bezug zu der geheimnißvollen Lehre von der göttlichen Prädestination gebracht. Das sind aber Schulfragen, worüber kirchlich nichts definirt ist, definirt aber und von den Theologen durchaus und allgemein recipirt ist der Satz, daß nicht bloß die habituelle Rechtfertigung und Heiligung, sondern auch schon ihr allererster Anfang, die Vorbereitung und Anbahnung derselben Werk der zuvorkommenden göttlichen Inspiration oder Gnade sei. Und es sind ebenso viele Unrichtigkeiten als Sätze, wenn Reiff (S. 158) behauptet: „diese zuvorkommende Gnade besteht lediglich in dem Akt der äußern Berufung .... Es scheint so ganz als besitze der natürliche Mensch an sich die Kraft zum Glauben, Lieben, Hoffen und als handle es sich nur darum, dieselbe etwa aus ihrem Schlummer aufzuwecken“ ... „Das Natürliche, weit entfernt etwas durchaus Verkehrtes zu sein, ist vielmehr von dem im Stand der Gnade vollbrachten Guten nur dem Grade nach verschieden“. Schon früher ist darauf aufmerksam gemacht worden, daß nach katholischer Anschauung um der Uebernatürlichkeit der Gnade willen selbst dem Menschen in statu naturae purae nur eine capacitas passiva zugeschrieben wird: um wie viel mehr muß es die Gnade sein, welche dem gefallenen Menschen, mit der Concordienformel zu reden, die capacitas activa, die facultas appli-

candi se ad gratiam (wir müssen ergänzen habitualem) verleiht. Aber freilich ist die Vorstellung nun nicht die, daß der menschliche Wille, der unmittelbare Träger und Empfänger der Gnade sich rein passiv also unfrei verhalte — das ist eine contradictio in adjecto und würde die Gnade aus einer moralischen in eine Naturgabe verwandeln. Nein die Kirche lehnt diese Vorstellung, die den Vorwurf einer magischen Wirkung der Guade rechtfertigen würde, ab, auch der Gnade gegenüber bleibt der Mensch frei, selbstständig, aber nicht absolut, außer insofern er sie abweisen kann. Nimmt er sie an und wirkt er mit ihr, so ist alles weitere sittliche Thun des Menschen zwar ebenfalls rein seine freie Willensthat, aber dieser Wille wird ja bereits mit übernatürlicher Kraft ausgerüstet gedacht, somit ist auch das pelagianische Extrem vermieden.

d) Die Vorbereitung auf die Rechtfertigung.

Nicht mit einem Schlag sondern nur nach und nach unter dem stetigen Einfluß der Gnade wird der Mensch gerechtfertigt. Wäre sie eine Naturgabe so könnte sie den Menschen äußerlich angehängt und aufgedrungen werden, nun sie aber eine moralische Gabe ist, fordert und verlangt sie die freie Reception seitens ihres Empfängers.

Das Tridentinum nimmt nun wie männiglich bekannt bei seiner Beschreibung der Vorbereitung des Menschen auf die Rechtfertigung den erwachsenen Heiden in's Auge, also nicht den bloß mit der Erbsünde behafteten Menschen, sondern den erfahrungsmäßig mit persönlicher Schuld beladenen Menschen. Als solcher ist er also nicht bloß aller Gnade beraubt und mit der Erbschuld behaftet, sondern in Erkenntniß und Wille positiv und persönlich von Gott abge-

wendet, als Heide ohne Erkenntniß also auch ohne Liebe zum wahren Gott. Somit erscheint es selbstverständlich, wenn in diesem Menschen zuerst die Erkenntniß des wahren Gottes gepflanzt wird. Zur äußerlichen Evangeliumsverkündigung tritt die Gnade als erleuchtende [1]), die innere Zustimmung des Hörers zu dem äußerlich ihm vorgehaltenen Wort Gottes erwirkende. Daß dies Wort Gottes aber nicht äußerlich-historisch von ihm festgehalten werde, sondern innerlich von seinem Gemüth ergriffen, in seinen Forderungen an seine moralische Willenskraft erfaßt werde, dazu wirkt nun die Gnade als actuale weiter; unter ihrem Einfluß, von ihr geweckt und angeregt fängt er an von heilsamer Frucht von der zuvor erkannten göttlichen Strafgerechtigkeit erfaßt zu werden, andererseits auf die ebenfalls ihm durch das Evangelium vorgehaltene Barmherzigkeit Gottes zu hoffen, so entstehen in ihm — immer unter dem stetig fortwirkenden Einfluß der göttlichen Vorbereitungsgnade — die ersten schwachen Regungen der Liebe zu Gott, des Hasses vor der Sünde, des Vorsatzes der sittlichen Erneuerung, der Beschluß durch Empfang des gottgeordneten Gnadenmittels wirkliche habituale Sündennachlassung und sittliche Erneuerung zu empfangen.

Diese Vorbereitung auf die Rechtfertigung ist aber zugleich auch, nicht wie z. B. Reiff (S. 178) meint, „eine Art von Rechtfertigung“ (!), sondern der Anfang der Rechtfertigung selbst: in und mittelst jener von der Gnade hervorgerufenen Acte des freithätigen Menschen vollzieht sich seine geistig-sittliche Umwandlung, die sich vollständig in der

1) Dennoch behauptet Reiff S. 158, die zuvorkommende Gnade bestehe „lediglich in dem Akt der äußeren Berufung.“

Regel im Moment des Sakramentsempfangs realisirt. In jenem Prozeß wird der Mensch nach und nach sittlich umgewandelt einerseits und daß sich Gott entschließt über die Sünde hinwegzusehen und nach und nach die genannten Acte im Sünder zu erwecken, beweist andererseits die bereits vorhandene Wirksamkeit sowohl seiner verzeihenden als heiligmachenden Gnade.

Diese Sätze sind so einfach, ergeben sich aus den Bestimmungen des Tridentinums so ohne weiteres, daß man sich über ihre heftige Befehdung seitens der protestantischen Symboliker billig wundern muß. Lassen doch auch sie den Menschen vorerst durch das Feuer der Bußpredigt und Bußempfindung durchgehen, ehe mit der Erweckung des rechtfertigenden Glaubens die Gnade am Menschen ihr Werk vollendet. Doch besehen wir uns diese Einwände näher.

Der erste Vorwurf wird gegen den Begriff der Vorbereitung als solcher erhoben. „Dieser modus praeparationis", sagt Oehler S. 500, „ist . . eine durch die göttliche Gnade nur geweckte und unterstützte Selbstbekehrung." Ein unverständlicher Vorwurf, denn wir wüßten nicht, wie eine Bekehrung des Menschen ohne seine Mitwirkung sich vollziehen sollte, meinen vielmehr jede Bekehrung sei nothwendig „Selbstbekehrung." Daß aber von einer Bekehrung des Sünders, die motu proprio und nicht vielmehr Spiritu sancto excitante et cooperante erfolgte, die Rede nicht sein kann, welche die Gnade nur erleichterte und beschleunigte, das beweist der von Oehler selbst unmittelbar vorher angegebene Context des Tridentinums. Dennoch muß der Vorwurf so gemeint sein, wenn Oehler unmittelbar weiterfährt: „Wie oberflächlich aber ist diese Behandlung des Anfanges der Bekehrung! Kann überhaupt von einem

solchen Anfang die Rede sein? **Denn was soll es heißen, es werde in diesem Dispositionszustand von Hoffnung, Liebe zu Gott und Haß der Sünde nur der Anfang gefordert? Ist denn nicht der Anfang das Schwerste?** Mit Recht sagt Sortorius (Soli Deo gloria S. 197): „Es ist dies eine Forderung, wie wenn ein Arzt, der zu einem gefährlich Kranken gerufen wird, zuerst von ihm als Disposition zur Heilung verlangen würde, er solle zuvor halbwegs sich selbst bessern, dann werde er der Arzt, eine heilkräftige Dosis nachfolgen lassen!" (S. 500 f.). Von Sortorius [1]) wundert uns eine derartige Befangenheit nicht, vergleicht er jedoch schließlich die vom Tridentinum geforderte Disposition mit dem bekannten Bekenntniß des Pharisäers (S. 206), und schiebt er Möhlern mit seiner Polemik gegen die protestantischen terrores conscientiae den Vorwurf der „Schwäche des Gewissens" in die Schuhe. Dagegen wundern wir uns, wie Oehler nach all seinen Excerpten aus dem Tridentinum einen Vorwurf wiederholen mag, der dem Tridentinum die Lehre unterschiebt, die Vorbereitung auf die Rechtfertigung sei Werk des Menschen selber. Die Frage, ob der Anfang der Bekehrung gerade das Schwerste ist, lassen wir billig angesichts bekannter Gleichnisse des Herrn dahingestellt sein, jedenfalls ist nach klarer katholischer Lehre Vorbereitung und Anfang, ebenso wie ihr Fortgang und ihre Vollendung,

---

1) Sartorius streift übrigens einmal in Benützung unseres Bildes an die katholische Anschauung wirklich an, nur daß er sie für die protestantische ausgibt. Er redet nemlich S. 129 von einem noch kranken Menschen, „der wohl auch zitternd die Arznei ergreift, die ihn heil macht durch die Kraft, die sie ihm gibt, nicht aber durch das Zittern, womit er sie nimmt oder einnimmt." Also „ergreifen" muß er sie, dürfen wir nur noch ergänzen.

das Beharren und Wachsthum in ihr von der göttlichen Gnade als dem prävenirenden und principalen Factor bestimmt.

Also meinen wir, der Begriff der Vorbereitung auf die Gnade, die zugleich Anfang der Umwandlung des Menschen ist, bleibe billigerweise unbeanstandet.

Aber man beanstandet vielleicht, wie aus einer oben angeführten Aeußerung Oehlers hervorgeht und wie Sartorius S. 196 ff. weitläufig auseinandersetzt, daß eben immer nur der Anfang von Hoffnung, Liebe, Reue rc. gefordert werde. Aber, um Gotteswillen, einmal muß ja doch angefangen werden und der Anfang kann doch nicht sofort auch die Vollendung sein. Möhler hat ganz recht, wenn er die vom Tridentinum aufgezählten Momente der Vorbereitung zugleich als „Momente einer successiven Entwicklung“ darstellt, „durch welche die Seele bis zum entscheidenden Moment der Rechtfertigung sich hinaufringen müsse“ (Sartorius S. 200), da das Tridentinum ja selbst von ihr als dem exordium justificationis nostrae redet. Die vollkommene justificatio ist nicht mit einemmal und Einem Schlag da, sondern nur nach und nach und allmälig bemächtigt sich die göttliche Kraft der Wiederherstellung und Erneuerung des ganzen Menschen mit allen seinen Kräften, dieselben anregend, erfüllend und nach und nach durchdringend. In jedem Moment dieses von höheren Kräften gewirkten geistig-sittlichen Prozesses kann ein Stillstand in Folge ausbleibender menschlicher Mitwirkung stattfinden, daher mit Recht nur von einem exordium justificationis und einer bloßen praeparatio ad justificationem geredet wird, erst dann wenn der Prozeß der Geistesumwandlung zu einem relativen Abschluß gekommen, wenn die innere Gesinnung und Nei-

gung, das Streben und Lieben ein habituell anderes geworden ist, hat die Rechtfertigungsgnade für einstweilen ihr Werk vollendet. Auch der Protestant wird sich den Vorgang der Bekehrung schwerlich anders vorstellen, falls er es wirklich mit den Namen: Erneuerung und Wiedergeburt Ernst nehmen will, falls der rechtfertigende Glaube in seinem Sinn wirklich das Feuer der göttlichen Buße durchgemacht haben muß. Den Vorwurf eines ὕστερον πρότερον kann man doch nur dann erheben, wenn der rechtfertigende Glaube im protestantischen System ebenfalls ohne allen vorausgehenden Prozeß der Reue und Buße gedacht würde.

Aber, und das ist nun der weitere Einwand, gesetzt auch daß mit dem Katholicismus eine solche Art von Vorbereitung auf die Gnade angenommen wird, da ja auch der Protestantismus vor dem Glauben Reue und Buße fordert [1]), so darf dies Thun doch bei Leibe nicht als verdienstlich, meritorisch in irgend welchem Sinn gefaßt werden, der ganze Prozeß der Buße, den der von der göttlichen Gnade berührte und ergriffene Sünder durchzumachen hat, hat mit der Rechtfertigung selber gar nichts zu thun. Oehler kleidet seinen diesbezüglichen Vorwurf in die Worte ein S. 501: „Durch jene (sc. vom Tridentinum geforderte) Disposition nun, die der Mensch zum Empfang der Rechtfertigung sich

1) Ob vom katholischen Standpunkt aus „das Schuldbewußtsein gar nicht gründlich geweckt werde", (Oehler S. 505 vgl. Sartorius 194 u. a.) sollte man billigerweise protestantischerseits nicht entscheiden wollen. Uebrigens pflegt man von derselben Seite aus den Volksmissionen, welche das Schuldbewußtsein ja eben „gründlich wecken" wollen, gerade in entgegengesetzter Richtung Vorwürfe zu machen.

gibt, jene vorläufige Selbstbekehrung des von der Gnade berührten Menschen, die selbst als justificatio prima [1]) bezeichnet wird, wird das meritum de congruo begründet: Gott wird dadurch bewogen, dem Menschen die Gerechtigkeit einzuflößen..." (vgl. auch S. 535). Später (S. 507) stellt er den Gegensatz zwischen protestantischer und katholischer Lehre von der Vorbereitung auf die Gnade so dar: „Hier nur die Eine Forderung, daß der Sünder sein Leben in das Licht des Gesetzes des heiligen Gottes stelle und dann mit dem Zöllner in aufrichtiger Reue flehe: Gott sei mir Sünder gnädig; auf römischer Seite dagegen bereits ein Kram halber Tugenden, die, wenn sie auch nicht von Rechtswegen so doch aus Billigkeitsrücksichten, weil sie ein anständiger Anfang von Besserung sind, ein halbes, Gott zur Gnade bewegendes Verdienst in sich schließen." Auf den einen Theil des Vorwurfs, als ob wir eine vom Menschen ausgehende halbe Selbstbekehrung annehmen, ist schon geantwortet. Damit ist aber bereits der Schlüssel zur Widerlegung auch der andern Hälfte des Vorwurfs gegeben. Die Disposition auf die Rechtfertigung geht von der Gnade aus, diese will den Menschen wirklich rechtfertigen und alles was sie vorher thut dient nur dem Einen Zweck, den Menschen für den wirklich fruchtbaren Empfang der Rechtfertigung aufgelegt und geneigt zu machen. Jeder Schritt, den sie in dieser Vorbereitungsperiode zurücklegt, erscheint so immer zugleich als eine Vorstufe, auf der sie nun weiterschreiten kann, solange, bis sie ihr Werk vollbracht hat. Insofern kann man allerdings sagen, es sei zu erwarten,

1) Wo? Oehler'n scheint die scholastische Unterscheidung der gratia prima=gratia fidei und der gratia secunda = gratia habitualis justificationis vorzuschweben?

daß die Gnade sich nicht begnüge, bei irgend einer Vorstufe des Rechtfertigungsprozesses stehen zu bleiben, daß sie vielmehr, sobald ihr der Mensch entgegengekommen ist, weiter schreite und weitergehe, und man kann mit Recht, wenn man nur nicht an dem vielleicht ungeschickten Ausdruck haften will, sagen: der auf einem gewissen Dispositionsmoment angelangte Mensch habe ein Recht zu erwarten, daß es die Gnade hiebei nicht bewenden lasse, sondern ihn bis an's Ende, bis zur wirklichen Rechtfertigung führe [1]). Ohne eine solche Zuversicht kommt ja auch der protestantische Büßer aus der Verzweiflung nicht hinaus, sondern bleibt unbekehrt, wenn wie Sartorius uns versichert (S. 127), „die Rechtfertigung nur die andere Seite, die positive Kehrseite der Bekehrung ist, deren erste negative Seite in der Zerknirschung besteht."

Es wird dem Protestanten immer schwer werden, sich in den vorliegenden Sachverhalt unparteiisch hineinzudenken. Sein Gesichtspunkt ist unwillkürlich vom protestantischen Rechtfertigungsbegriff als bloßer Sündennachlassung genommen. Er muß aber, soll er die katholische Lehre von der Vorbereitung auf und dem Anfang der Rechtfertigung richtig auffassen und unbefangen beurtheilen, sich auf den Standpunkt der katholischen Rechtfertigungslehre stellen. Diese bekennt eine wirkliche innere sittliche Umwandlung, die an einem bestimmten Punkte vollendet, aber ebendeßwegen vorher angebahnt, angefangen und fortgesetzt sein will [2]).

---

1) Neander S. 104, der sich über den Begriff des meritum de congruo in nüchterner und verständiger Weise ausspricht, verweist auf das Wort des Herrn: „wer da hat, dem wird gegeben werden".

2) Ganz deutlich zeigt sich jene Verwechslung bei Sartorius

Wird endlich diese Lehre von der Vorbereitung auf die Rechtfertigung unter dem Gesichtspunkt des „Trostes“, der „Gewißheit der Seligkeit“ abgehandelt, so ist das wieder eine der vorliegenden Sache an sich fremde Auffassungsweise. Vorerst müßte der als Axiom behandelte Satz, daß jeder seiner Seligkeit in dieser Zeit absolut sicher sein müsse, überhaupt erst als biblischer bewiesen sein, wie er es nicht ist. Dann kennt nicht auch das protestantische System einen „geheimen“, „verborgenen Rathschluß Gottes“, einen „Wahnglauben“? wird nicht auch vom Protestantismus Bußgesinnung als Voraussetzung, die nova obedientia als Frucht des rechtfertigenden Glaubens gefordert? Wie, wenn jene Voraussetzung ausgeblieben, diese Frucht niemals reifen will? Wo bleibt dann noch die Gewißheit der Seligkeit?

In einem gewissen Sinn kann man allerdings jene Dispositionsakte als Bedingungen ansehen, an welche die wirkliche Verleihung der Rechtfertigungsgnade geknüpft ist? Sie sind allerdings nicht bloß dies, sondern auch die wirksamen Anfänge der Rechtfertigung selber, die, soll sie sich vollenden und vollziehen, jene vorausgehenden Acte fordert. Bleiben wir zunächst bei dem Begriff Bedingung stehen, so erscheint jene Disposition als eine Forderung, die Gott im voraus an den Sünder stellt, soll er gerechtfertigt werden, eine Forderung, die dem freien Willen des Menschen gestellt wird, indem er freilich sofort demselben auch die Kraft der Vollbringung zur Verfügung stellt. Gott kann also, wir erlauben uns diese Möglichkeit festzuhalten, obgleich Reiff (S. 83) das eine „elende halbe Abfindung nach Art

S. 198, wenn er es als den katholischen Irrthum bezeichnet, daß „was wirksam erst auf die Position der Rechtfertigung folgt, als vorangehende Disposition zu ihr bezeichnet werde.“

feilschender Menschen" nennt, eventuell wie z. B. beim Rückfall des bereits bekehrten Sünders, erschwerte Forderungen stellen und stellt solche wirklich nach katholischer Lehre dem nach der Taufe gefallenen Christen [1]). Zu ihrer Erfüllung gibt er seine Kraft, aber auf ihrer Forderung besteht er, soll der Mensch wirklich ein zweites-, drittesmal rc. Verzeihung von schwerer Schuld erlangen. Daß er nicht Gnade für Recht ergehen läßt, ist Gnade, daß er ferner wenigstens theilweise auf Erfüllung jener Forderung auch erst nach wieder erlangter Rechtfertigung, ja selbst erst im andern Leben dringt [2]), ist wieder Gnade von ihm, noch mehr, daß auch von diesen äußerlich belastenden Folgen der Sünde Befreiung auf Grund bestimmter zunächst kirchlich geordneter Mittel möglich ist. Man sieht wie sich auf solche Weise die Lehre von den zeitlichen Strafen und Satisfactionen ebenso wie vom Fegfeuer rechtfertigen läßt: auch hier und noch mehr in den Mitteln ihrer Abbüßung ist zuletzt die göttliche Gnade der vorausgehende und principale Factor, alle Büßungen und Satisfactionen haben wirklich, wie Reiff zugibt und dennoch bezweifelt (S. 173) „eine Gültigkeit", nur im Zusammenhang mit Christi Sühnung.

---

1) Wie diese Forderungen zum Theil z. B. als Bekenntniß der einzelnen schweren Sünden in den Organismus des Sakraments selbst als essentielle ev. integrirende Momente eingegliedert sind, darüber hat die ausgeführte Sakramentenlehre zu reden.

2) Der gerechtfertigte aber noch nicht von aller Sündenstrafe befreite Mensch ist des Himmels sicher, daher man nicht mit Oehler von einer mangelnden „vollen Sicherheit" reden kann, „da niemand wissen kann, ob er für die Sündenstrafen schon hinreichend genug gethan hat" (S. 504).

e) Die Rechtfertigung: ihr Wesen, Wachsthum und Verlust.

Wir sehen ab von dem unendlichen Streit über den Sinn der Paulinischen Rechtfertigungslehre und deren Verhältniß zu der des Jakobus, sind aber unsererseits der Meinung, daß man mit Unrecht die brennenden Streitfragen des 16. Jahrhunderts ohne weiteres in die apostolische Zeit zurückverlegt, für ihre Entscheidung sich unbedenklich an die Ausdrücke und Ausdrucksweise des Römerbriefes gehalten hat. Unseres Erachtens sind dem Apostel Paulus die übrigens mit Fug geschöpften Ausdrücke *νόμος* und *πίστις* nur die Bezeichnung für den Gegensatz von jüdischer und christlicher Religion, Juden- und Christenglauben, wie wir uns heutzutage ausdrücken würden. Die nähere Begründung und weitere Ausführung dieser Ansicht gehört aber nicht hierher.

Wir wenden uns somit ohne weiteres der zwischen dem Protestantismus und Katholicismus obschwebenden Differenz über das Wesen der Rechtfertigung zu. Allbekannt ist, daß der erstere das Wesen der Rechtfertigung in die bloße Sündennachlassung setzt, der letztere in die Sündennachlassung und Heiligung zugleich. Subjectiv reflectirt sich die am Menschen geschehene Gottesthat in der Rechtfertigung nach protestantischer Anschauung im Glauben, gläubigem Vertrauen des einzelnen, für seine Person um Christi willen Sündennachlassung erhalten zu haben, nach katholischer Anschauung in dem durch die Liebe informirten Glauben, oder in Glaube, Hoffnung und Liebe als den sog. theologischen oder auch eingegossenen Tugenden. Die Heiligung wird protestantischerseits nur als eine der Rechtfertigung immer und nothwendig

nachfolgende gefaßt, während sie katholischerseits in den Begriff der Rechtfertigung selbst mit hereinbezogen wird.

Versuchen wir nun die katholische Rechtfertigungslehre näher zu erhärten, so ist vor allem auf das hinzuweisen, was wir gleich anfangs, wo wir von der ursprünglichen Gnade redeten, über Bestimmung und Ziel des Menschen bemerkt haben. Der Mensch ist von Gott bestimmt zu einer übernatürlichen Vereinigung mit ihm, visio, intuitio, fruitio Dei im Himmel. Der heiligmachenden Gnade, des gottgeordneten übernatürlichen Mittels zur Erreichung jenes Zieles beraubt, ist er unvermögend, diese ihm vor wie nach gebliebene Bestimmung zu realisiren. Weil aus eigener Schuld jener Gnade beraubt, ist er Gott positiv verschuldet, hat ein Anrecht nur auf göttliche Bestrafung. Wird er als Erwachsener vorausgesetzt, so ist er immer auch noch mit positiven Brüchten belastet, in Geist und Wille mehr oder weniger auch von seinem natürlichen Ziele, der natürlichen Erkenntniß und Liebe Gottes, abgewendet. Hat nun Gott beschlossen, um der Verdienste Christi willen ihm aus Gnaden dennoch wieder die Erreichung seiner übernatürlichen Bestimmung zu ermöglichen, so bedarf es dazu ein Mehreres. Der Sünder bedarf des Nachlasses der auf ihm lastenden Erb- bez. persönlichen Schuld —, darüber ist kein Streit zwischen Katholicismus und Protestantismus. Aber so ist er noch außer Stand, das ihm gebliebene übernatürliche Ziel zu realisiren. Auch die Theologen, welche von einer positiven Schwächung der natürlichen Kräfte des Menschen in Folge der Erbsünde nichts wissen wollen, geben zu: der Mensch, jetzt nur auf seine natürlichen Kräfte angewiesen, ist außer Stande sein übernatürliches Ziel zu realisiren. Er bedarf also der Sünder neben der Nachlassung

auch der Mittheilung, der „Eingießung“ übernatürlicher Kräfte, um jetzt wirklich vollkommen in den Stand gesetzt zu sein, sein übernatürliches Ziel zu realisiren.

Nun scheint uns erhellt auch deutlich, warum sich der Protestantismus fortwährend weigert, diese katholische Rechtfertigungslehre anzuerkennen. Von übernatürlichen Kräften zur Erreichung eines übernatürlichen Ziels weiß der Protestantismus nichts. Es kann sich also auch beim Prozeß der Wiedergeburt des Sünders um Christi Gnade willen nicht um die Verleihung solcher übernatürlichen Kräfte handeln. Zunächst handelt es sich nur um Aufhebung der auf dem Menschen lastenden Schuld. Man könnte nun glauben, nach Aufhebung der Schuld sei der Mensch ohne weiteres im Stande, seine natürlichen Kräfte wieder gut und gottwohlgefällig zu gebrauchen; aber die eigenthümliche Schärfe der protestant schen Lehre von der Erbsünde verhindert das: Der Erbschaden hat sich auch der natürlichen sittlichen Kräfte bemächtigt und nur nach und nach gelingt es dem schuldfreien Menschen, unter dem Einfluß einer zweiten, der Heiligungs-Gnade, sich die sittliche Herrschaft über seine ungeordnete und ungezügelte Natur zu erringen. Wer die Herrlichkeit der Gnade mehr in's Licht setzt, welche Theorie die Idee des Menschen höher steckt, ist hier doch wohl für alle ersichtlich, welche diesen Gesichtspunkt der Beurtheilung als maßgebend für die Rechtfertigungslehre ansehen.

Aber auch, wenn wir uns die protestantische Rechtfertigungslehre ganz vom Gesichtspunkt ihrer Erbsündenlehre aus anschauen, will sie uns nicht recht begreiflich erscheinen. Es ist nemlich jede Vermittlung zwischen Rechtfertigung und Heiligung abgebrochen, aus dem post hoc ein propter hoc zu machen wird uns ja auf's Ernstlichste verboten. Gesetzt

nun, die protestantische Lehre sieht wirklich das Wesen der Rechtfertigung in der Sündennachlassung, und ausschließlich in ihr, so begreifen wir die weitere Forderung der Heiligung nicht. Von seiner Sünde losgesprochen ist der Mensch ohne weiteres auch noch zum Erben des Himmels declarirt, natürlich aus überströmender und überfließender Gnade. Allein das wird — und mit Recht — von protestantischer Seite geleugnet, niemals wird anerkannt, daß dem bloß gläubigen, aber ohne Reue und ernstlichen Willen der Lebensbesserung gebliebenen Menschen das ewige Leben in Aussicht zu stellen sei, die Concordienformel erschöpft sich förmlich in Ausdrücken, wie daß der Glaube kein wahrer sei, wo nicht die guten Werke nachfolgen. Nun gut, dann muß diese Stimmung, diese Reue samt jenem Vorsatz, diese innere Umwandlung, deren Wesen wir in die Liebe zu Gott setzen, bereits auch im Moment der Absolution vorhanden, bez. durch die göttliche Gnade mitgesetzt worden sein. Die Rechtfertigung ist dann Heiligung zugleich, mit jener ist zugleich auch diese principiell angelegt und ihrer Wurzel nach gesetzt — kurz wir haben die katholische Rechtfertigungslehre. Dann wäre der zwischen den streitenden Parteien obschwebende Streit mehr nur ein Schulstreit, ob nemlich Sündennachlassung oder aber Heiligung das vorangehende und principale Moment bilden, ob Gott also zuerst aus freier Gnade die Sünde nicht mehr anrechne; und hernach die Heiligung schenke, oder ob er zuerst den Menschen sittlich umwandle und hernach erst die auf ihm bestehende Schuld erlasse, Fragen, über die sich bekanntlich auch die scholastischen Theologen in der Lehre vom Bußsakrament gestritten [1]). Aber

1) Gern wird die Differenz in der Lehre von der Rechtfertigung

die Sache liegt anders, protestantischerseits will man jenen innern Zusammenhang von Rechtfertigung und Heiligung nicht zugeben, man bleibt dabei: beide Begriffe seien nothwendig auseinanderzuhalten, wie wenig wir auch begreifen können, daß die Heiligung, die als „nothwendige“ Folge der Rechtfertigung, als „Frucht“ derselben bezeichnet wird, in dieser nicht selber schon ihrem Keim nach enthalten sein soll.

Es spielt nemlich hier wieder, wie dies uns schon wiederholt begegnet ist, eine Voraussetzung mit herein, die wir als der wissenschaftlichen Behandlung der Sache fremd und fernliegend bezeichnen müssen. Nur so, indem die Rechtfertigung rein auf die fiducia specialis beschränkt wird, sei den bedrängten Gewissen Trost, Sicherheit und Gewißheit der Seligkeit (so Oehler S. 503 f.) gegeben, während

---

und Heiligung protestantischerseits so dargestellt, daß man vermuthen könnte, es handle sich nur um die beregte Schulstreitigkeit. So z. B. Oehler S. 508 f.: „In dem Herzen, dessen Schuldbann gebrochen ist und das Vergebung hat, kann nun der hl. Geist die Regungen und Bewegungen des neuen Lebens wirken. Indem uns der hl. Geist es bezeugt, daß wir um Christi willen Gottes Wohlgefallen haben und von Gott zu Kindern angenommen sind, kann er uns treiben, den zu lieben, der uns zuerst geliebt hat. Der Katholik sagt: kraft der Liebe zu Gott, die ich in mir finde, hoffe ich, werde er mir gnädig sein. Der evangelische Christ spricht: Gott hat mir Gnade und Vergebung zugewendet, diese Liebe drängt mich, ihn wiederzulieben. Mit andern Worten: die Rechtfertigung macht nicht zuerst einen guten, sittlich gebesserten Menschen, sondern ein begnadigtes Gotteskind und die Heiligung ist die Folge und Frucht der Rechtfertigung, indem das der Schuld entlastete Herz durch den hl. Geist erneuert wird, woraus dann von selbst als Früchte die guten Werke folgen.“ Nun erst wird die Hauptsache beigefügt: „Man soll nun aber das was auf die Rechtfertigung nothwendig folgt, ebensowenig wie das, was ihr vorangeht, in den Rechtfertigungsact selbst einmengen.

sie andernfalls „darauf angewiesen aus ihren Werken ihren Glauben zu erweisen, bei der Unvollkommenheit aller Werke auch der Gerechtfertigten, bei der Unmöglichkeit die Wirkungen der Gnade von den Wirkungen des eigenen liberum arbitrium zu unterscheiden", aus dem Zweifel nie herauskommen. Wie bemerkt, diese Frage kann lediglich nicht für die wissenschaftliche Vertheidigung der Rechtfertigungslehre herbeigezogen werden, wir geben aber außerdem nochmals zu bedenken, ob die Forderung einer der fiducia specialis immer und überall vorausgehenden contritio, die weitere Forderung der guten Werke als nothwendiger Früchte des Glaubens dem gefürchteten Zweifel ihrerseits nicht minder Thür und Thor öffnen.

Was also auch Oehler (S. 509), Sartorius (S. 161) u. a. dagegen einzuwenden haben, die protestantische bloße Nebeneinandersetzung von Rechtfertigung und Heiligung ist unhaltbar, wie man in alter und neuer Zeit auch protestantischerseits zum Theil zugeben wollte, der Glaube ist nicht der rechte, mit welchem nicht auch zugleich die Liebe oder der Wille, die göttlichen Gebote zu beobachten, eingegossen und mitgetheilt wird (vgl. Schulze S. 153 ff.). Die Schwierigkeit, an deren Lösung vielmehr katholische und protestantische Theologen zu arbeiten hätten, betrifft das Verhältniß und die Verbindung beider Momente. Einerseits Sündennachlassung, diese vollkommen, anderseits Heiligung, diese individuell verschieden, immer aber mehr oder weniger unvollkommen [1]). Darüber haben wir hier nicht weiter zu

1) Damit erledigen sich von selbst jene Einwände, die insbesondere Sartorius (S. 215) in wahrhaft leidenschaftlicher Weise gegen die katholische Lehre erhebt, als ob mit der Rechtfertigung immer zugleich „die Heiligung in der vollkommenen Liebe" gegeben

reden, nur noch Ein protestantisches Mißverständniß möchten wir abschneiden. Man begegnet nemlich nicht selten der Vorstellung protestantischerseits, als ob ohne wirklich nachfolgende Vollbringung guter Werke der Gerechtfertigte seiner Begnadigung bez. Beseligung nimmer gewiß sein könne. Das ist falsch wie schon die Lehre der sofortigen Beseligung der getauften Kinder beweist. Vielmehr den Fall angenommen, der mittelst des Empfangs des Sakraments der Taufe Gerechtfertigte und Geheiligte sterbe sofort, so geht er auch sofort in den Himmel ein und erlangt den Grad der Beseligung, der seiner im Moment des Sterbens vorhandenen heiligen Gesinnung und Stimmung entspricht. Der Wille gilt hier wie überall selbstverständlich für die That [1]). Die ewige Seligkeit ist auch hier — vom Erwachsenen ist die Rede — nicht bloß Gnade sondern zugleich auch Lohne Nur durch freie Zustimmung und Mitwirkung hat ihn die Gnade wirklich bekehrt. Die Bekehrung ist wie göttliches Gnadengeschenk so auch sittliche und in diesem Sinn verdienstliche That. Das ist aber nicht die Regel, vielmehr

sei. Als ob das Tridentinum nicht von den peccata ignorantiae et infirmitatis spräche, welche auch der Gerechte noch fortwährend sich zu Schulden kommen lasse, zu geschweigen von seiner Lehre über das incrementum acceptae justificationis.

1) Man sieht deßwegen, wie ungereimt es ist, wenn Oehler der katholischen Rechtfertigungslehre gegenüber auf die dem Schächer (S. 516) und Zöllner (613) verliehene Gnade hinweist. Sartorius S. 221 präcisirt die zwischen Protestantismus und Katholicismus obschwebende Frage so: „Ist die werkthätige menschliche Liebe, die wir empfinden und ausüben, oder ist die gnädige göttliche Liebe, die wir glauben und empfangen durch das Evangelium, der Grund unserer Rechtfertigung und Seligkeit?" Mit Unrecht, denn uns ist der Grund unserer Rechtfertigung eben immer die frei empfangene Liebe, die weil frei aufgenommen, schon an sich auch unser Werk ist und werkthätig sich erweist.

in der Regel soll der Mensch nunmehr die empfangene Gotteskraft, die erhaltene göttliche Gnade benützen. Das „selige perfectum“ mit A. Knapp zu reden, macht im katholischen System nicht, wie dieser meint, einem „ungewissen futurum“ Platz, sondern ist so immer ein perfectum und imperfectum zugleich (vgl. Reiff S. 181). In dem Grade als der Gerechtfertigte mittelst der empfangenen Gnade die noch vorhandene sittliche Schwäche und Ohnmacht des Geistes unterdrückt und sich durch Beobachtung der göttlichen Gebote Gott ähnlich zu machen sucht, wobei er immer zugleich von der actualen Gnade unterstützt wird, erhält er sich nicht bloß das einmal empfangene Anrecht auf den Himmel, sondern erwirbt sich auch das Anrecht auf eine entsprechende graduelle Steigerung jenes ewigen Genusses.

Das will man nun protestantischerseits nicht anerkennen und bleibt man auf dem oben berührten Standpunkt der Trennung von Rechtfertigung und Heiligung stehen, so hat man recht: mit dem Empfang der rechtfertigenden Gnade und ausschließlich auf Grund derselben hat der Mensch sein Anrecht auf den Himmel erreicht, die nachfolgende nova obedientia, die Früchte der guten Werke können dazu weder hinzulegen noch etwas davon hinwegnehmen. So „fällt“ allerdings für den Protestantismus, „der ganze Nimbus der Werkheiligkeit und der Ruhm der Heiligen dahin“, „tritt an seine Stelle der Ruhm der göttlichen Gnade und die Ehre des Erlösers“ wie Oehler S. 525 hervorhebt, aber man sehe zu, wie man den Vorwurf zurückweisen kann, so seien die guten Werke, weil der Rechtfertigung rein äußerlich angehängt, auch in Wahrheit überflüßig. Und — um dies nur nebenbei anzuführen — wenn wie Oehler sagt (S. 514), „dieser neue Gehorsam kein Verdienst begründet“, ist er

dann überhaupt noch ein sittliches Thun, das wenigstens vom Standpunkt der Moral Christi, allerdings aber nicht vom Standpunkt Kants aus, immer und nothwendig ein verdienstliches ist? Die katholische Vorstellung ist eine innerlich durchaus in sich zusammenhängende und consequente: die Bekehrung ist eine freie sittliche That des Menschen, und nicht minder ist die Erhaltung und Vermehrung der Gnade an sein freies Thun geknüpft, insofern kann von der Seligkeit als Lohn eines an sich immer meritorischen sittlichen Thuns die Rede sein: anderseits ist die Bekehrung ein Werk der göttlichen Gnade, ebenso wie ihre Erhaltung und Vermehrung, da es immer wieder den Sünden der Schwachheit gegenüber der Verzeihung, der gestellten sittlichen Lebensaufgabe gegenüber der fortwährenden Stärkung bedarf, es steht endlich die ewige Seligkeit so außer allem Verhältniß zum sittlichen Thun des Menschen, daß sie in erster Linie ein Gnadengeschenk ist.' Bekanntlich steht auch die hl. Schrift in ihrer Ausdrucksweise ganz auf dem nemlichen Standpunkt der Betrachtung sowohl des sittlichen Thuns wie des himmlischen Ziels, principiell also scheint uns gegen sie nichts eingewendet werden zu können. Der scheinbare Widerspruch aber liegt tiefer und muß in der Lehre vom Verhältniß der göttlichen Gnade zur menschlichen Freiheit gelöst werden [1]) ganz zuletzt handelt es sich um das Verhältniß von Religion und Sittlichkeit.

1) Auf die Lehre von den Räthen gehen wir nicht ein, nachdem sie erst von Linsenmann (Tüb. Qu.schr. J. 1872. S. 1—49 u. 193—245) ausführlich und umsichtig gerade gegenüber der protestantischen Polemik ist behandelt worden. Oehler S. 628 bleibt ganz an der Oberfläche hängen. Den landläufigen Vorwürfen gegenüber nur die selbstverständliche Bemerkung, daß jede dieser „überverdienstlichen" Handlungen nur auf Grund außerordentlicher göttlicher Begabung und Begnadigung gewirkt werden kann.

[illegible]en wir endlich noch die Lehre vom Verlust der [illegible]erung in Betracht, so springt sofort in's Auge, daß [illegible] ner die katholische Lehre rein die Consequenzen ihrer [illegible]nzen Gnaden= und Rechtfertigungslehre zieht. In der Rechtfertigung und mit derselben erlangt der Mensch die übernatürliche Kraft zu wahrhaft guten, in der Liebe Gottes gewirkten Werken. Aber auch so bleibt er frei und kann, wenn er will, sich von Gott und seinem Willen wegwenden und in einer Weise gegen diesen Willen handeln, die mit der Liebe Gottes unvereinbar ist. Das sind die sog. Todsünden, über deren nähere Fixirung und Bestimmung die christliche Moral Aufschluß zu geben hat, bei der man sich erst Raths erholen sollte, ehe man mit dem Vorwurf eines „pharisäischen Marktens“ (Oehler S. 520, der ebendaselbst die Todsünden mit den sog. 7 Hauptsünden identificirt und ebenso auch Reiff S. 72) bei der Hand ist. Mit jeder derartigen Handlung ist einerseits die Liebe Gottes unvereinbar, folglich bereits eingebüßt und eine That gesetzt, die den Menschen positiver Bestrafung würdig macht. Es bedarf daher für diesen, da die Taufe nicht wiederholt werden kann, eines andern Gnadenmittels, mittelst dessen Gott ihn von der ihm anhaftenden, in ihrer Folge ewigen Tod herbeiführenden Schuld frei macht und ihm die verlorene heiligmachende Gnade wieder schenkt. Man muß sich um so mehr über die Vorwürfe, welche die protestantischen Symboliker gegen diese einfachen Sätze erheben, wundern, als auch sie (vgl. z. B. Oehler 525) zwischen läßlichen Sünden des Wiedergeborenen (peccata infirmitatis et ignorantiae [1])) und

1) Verkehrter Weise nimmt Oehler S. 520 an Bellarmin's Aeußerung Aergerniß: „es gibt Gerechte, die der Buße nicht be-

„vorsätzlichen und böswilligen“ Sünden unterscheiden, mit welchen der rechtfertigende Glaube nicht soll zusammenbestehen können [1]).

4) Zur Lehre von den Sakramenten.

a) Ihre Wirkungsweise im Allgemeinen.

Bei Behandlung der Lehre von den Sakramenten und der Frage nach ihrer Wirkung insbesondere darf man nie außer acht lassen, daß dieselbe im innigsten Zusammenhang mit der Lehre von der Gnade und Rechtfertigung gefaßt werden muß. Handelt es sich ja, mit dem Tridentinum zu reden, hier um gar nichts anderes als die consummatio justificationis nostrae. Alle Sätze, die wir in der Lehre von der Gnade und Rechtfertigung als katholische aufgestellt gefunden haben, bleiben auch für die Sakramentenlehre in Geltung. Was also insbesondere über die moralische Wirkungsweise der Gnade gesagt worden ist, ist auch für die Sakramentenlehre gesagt: die durch die Sakramente vermittelte Gnade wirkt also immer nur in und vermittelst freier Acceptation und Zustimmung des Menschen. Dieß muß schon im voraus unser Bedenken gegen die immer und immer wiederkehrende Behauptung erregen (vgl. z. B. Reiff

---

dürfen“. Natürlich ist vom Sakrament der Buße die Rede, dessen diejenigen nicht bedürfen, die ohne Todsünde bleiben.

1) Schwer verständlich ist es, wie Oehler S. 523 daneben behaupten konnte: bloß die Unterscheidung der Person, nicht der Handlung begründe einen spezifischen Unterschied. Sagt man zur Vertheidigung, gewisse Handlungen seien ihrer Natur nach so beschaffen, daß ihre Begehung bereits den Verlust des rechtfertigenden Glaubens zur Voraussetzung habe, so hat man gar nichts anderes als die katholische Lehre bejaht.

S. 158), als ob, während die katholische Gnaden- und Rechtfertigungslehre die Selbstständigkeit des Menschen in pelagianisirender Weise überspanne, derselbe Mensch den Sakramenten und ihrer „magischen" Wirkung gegenüber vollständig unselbstständig dastehe, sich mehr oder weniger passiv verhalte. Solche Widersprüche sollte man denn doch im Ernst dem katholischen Systeme nicht zuschreiben [1]).

Die katholische Lehre über die Sakramete und deren Wirksamkeit ist überaus einfach. Die Gnade, welche die Sakramente vermitteln, ist ihrer Natur nach eine unsichtbare Gabe. Aus Gründen, deren weitläufige Erörterung wir hier füglich übergehen, wollte Gott diese unsichtbare Gabe den Menschen nicht auch in unsichtbarer Weise vermitteln, insofern allerdings unter dieser Voraussetzung der Mensch aus dem Zweifel und der Ungewißheit über Empfang oder Nichtempfang der unsichtbaren Gabe niemals herauskäme [2]). Vielmehr setzte er eigene kirchliche Amts-

1) Reiff bleibt natürlich S. 58 trotz alledem, was er selber dagegen angibt, bei der Behauptung: „man kann sich katholischerseits der Vorstellung kaum erwehren, daß die Sakramente in magisch mechanischer Weise wirken", findet aber gleich S. 59 in der Lehre von den (einzelnen) Sakramenten „so weitgehende Bedingungen und Vorbereitungen verlangt, daß wenn man es damit nicht nur äußerlich (wie sich das Reiff wohl denken mag?), sondern genauer nehmen will, sein Genuß fast mehr eine Last als ein Segen ist". Nur eine Probe der vielen „Naivetäten" des Buchs, das vielfach ein seltsames Gemisch von „Wahrheit und Dichtung" bietet.

2) Man sieht hier, wie die katholische Gewißheit der Sündenvergebung sich nicht auf das doch nicht immer actuell vorhandene Gefühl des Glaubens stützt, sondern auf die objective Gottesthat, die im Sakrament sich äußert. So wird ja auch von Luther erzählt, daß er sich in schweren Stunden nicht etwa an den Glauben, sondern an den Empfang der Taufe erinnert habe. In dem wirklichen Empfang des Sakraments also liegt nach katholischen Principien der Trost des zweifelnden Gewissens.

handlungen fest, an deren Begehung durch die berufenen und befähigten Organe er die Mittheilung seiner Gnade knüpfte. Sonach sind die Sakramente die von Gott verordneten äußern Mittel, an welche die Verleihung seiner Gnade geknüpft ist. Es sind Zeichen der Gnade, insofern sie diese je in ihrer Wesenheit und Wirkung äußerlich symbolisiren. Aber es sind nicht bloße Zeichen der Gnade, sondern wirksame Zeichen derselben, insofern sie die Gnade welche sie symbolisiren zugleich auch wirklich vermitteln. Selbstverständlich daß sie das nicht in Folge ihrer Natur und natürlichen Beschaffenheit leisten, vielmehr auf Grund ihrer Anordnung und Einsetzung durch Jesus Christus.

Das ist kurz angedeutet der Sinn der berühmten Formel: die Sakramente wirken ex opere operato. Was ist damit zunächst negativ gesagt? A. Die Sakramente, diese gottverordneten Gnadenmittel, schöpfen ihre Kraft nicht gleich den alttestamentlichen (so Calvin nach Oehler S. 556) ex opere operantis, d. h. sie wirken an sich nichts, sondern nur der fromme Sinn und der Grad der Andacht, womit die äußern Handlungen begangen werden, ist von Bedeutung für das Seelenheil des Empfängers. Eigentlich würde also in diesem Fall der Mensch aus sich selbst und der eigenen Willensanstrengung und Anspannung heraus sein Heil gewinnen: der protestantische Vorwurf, es handle sich nur um eine Selbstbekehrung im ausschließlichen Sinne des Wortes, wäre berechtigt. Aber gerade diesem Irrthum soll vorgebeugt werden. Die Sakramente wirken ex opere operato, d. h. nicht etwa als diese natürliche Handlungsweise, als welche z. B. der Taufact erscheint, sondern als diese von Gott vorgeschriebene Handlnng bringen sie von sich aus immer das Heil an den Menschen heran. Also wo immer z. B.

die Taufhandlung gespendet wird, da bietet Gott dem Empfänger die Rechtsfertigungsgnade an und zwar so gewiß als Gott jene Handlung als das ordentliche Gnadenmittel zur Erlangung der Rechtfertigung seitens der Ungetauften eingesetzt hat [1]). Wo also die sakramentale Handlung in der von Christo vorgeschriebenen Weise vollzogen wird [2]), da ist auch seitens Gottes wirklich und wahrhaft dem Empfänger Gnade angeboten worden.

Ob diese Gnade nun aber bloß an den Menschen heran- oder, wenn wir so sagen dürfen, auch in den Menschen hineinkommt, ob sie also unwirksam und unfruchtbar ist, oder aber ihre heilsame Wirkungen wirklich im Menschen setzt, das ist von der Disposition des Empfängers abhängig.

---

1) Daher kommt es, daß die Kirche die Ketzertaufe allezeit als wirksam anerkannt hat. Hienach zerfällt die etwas hämische Bemerkung Oehlers (S. 559) in sich selbst: „Dieses scheinbar liberale Zugeständniß (die Giltigkeit der protestantischen Taufe ist gemeint) an die evangelische Kirche hat darin seinen Grund, daß jede evangelische Taufe auf den dreieinigen Gott für die römische Kirche gelten und den Täufling de jure zum Unterthan des Papstes machen soll". Aehnlich Reiff S. 60. Wenn er meint, nur um dieser praktischen Folgerung willen habe die Kirche an der Giltigkeit der Ketzertaufe festgehalten, so glauben wir gerade umgekehrt, aus dem Dogma zog die Kirche die praktische Folgerung.

2) Oehler'n S. 559 und Reiff S. 180, früher Guericke S. 468 macht die vom Florentinum und Tridentinum geforderte Bedingung der intentio id faciendi quod vult fieri ecclesia schwere Bedenken, weil damit eine Unsicherheit bezüglich des wirklichen Sakramentsempfangs bedingt wäre. Beide verstehen diese Forderung gar nicht recht, denn S. 560 fordert Oehler zur Giltigkeit der sakramentalen Handlung selbst eben das was wir als Intention bezeichnen: die Taufe müsse als eine Handlung begangen werden, welche sie dem Empfänger kenntlich mache. Auch trifft die Censur der Schmalkaldischen Artikel (Oehler S. 566) nur die Thomistische Lehre vom Sakrament als dem „Ort" der Gnade.

Tritt jemand also z. B. indisponirt zur Taufe, so wird ihm zwar die Gnade angeboten, aber statt der Gnade ladet er auf sich den Fluch eines Sacrilegium, insofern er deren fruchtbarer Wirkung in ihm einen Riegel vorgeschoben. War in diesem Falle jene Handlung nun ganz unwirksam? Nein, die Gnade wurde wirklich, so gewiß die Taufhandlung richtig vollzogen wurde, dem Empfänger angeboten, und würde ihre Wirkung in demselben gehabt haben bei entsprechender Disposition. Da nun diese fehlte, so ist ihre Wirkung im Vollzug vereitelt worden. Die Gnade ist gleichsam vor der Thüre des Herzens stehen geblieben. Gesetzt daß nun hernach die ursprünglich mangelnde Disposition eintritt (die natürlich die Reue über das begangene sacrilegium, kurzweg den Empfang des Bußsakraments zur Voraussetzung nimmt), so tritt nun auch die fruchtbare sakramentale Wirkung ein, ohne daß es eines neuen Empfangs des Sakraments benöthigte [1]). Dies ist übrigens, wie nach einer bei Oehler angeführten und belobten Aeußerung Luthers (S. 560) ersichtlich, ganz auch die protestantische Meinung.

Von der für den fruchtbaren Empfang des Sakraments nöthigen Disposition weitläufig zu reden, hatte das Tridentinum keinen Grund, es hätte ja nur das in der sess. VI Gesagte nochmals wiederholen müssen und Oehler geht vollständig fehl, wenn er es charakteristisch nennt, daß die Lehre von den Bedingungen des Empfangs „so kurz" vom Tri-

1) Andere bringen das mit dem sog. „Charakter" gewisser Sakramente in Verbindung, sind aber dann genöthigt, auch für die Sakramente der Oelung und der Ehe einen Quasicharakter anzusetzen.

dentinum gefaßt worden sei (S. 561). „So schlau" wie Oehler meint (S. 582) war das Concil also diesmal nicht. Er gibt zwar (S. 564) an der Hand Bellarmins sachlich über die Lehre vom opus operatum das Richtige, aber offenbar ohne der Sache recht zu trauen. Denn gegen Möhler, der den Ausdruck: die Sakramente wirken ex opere operato, zwar nicht sprachlich aber doch sachlich richtig ausgelegt hat, adoptirt er dann die polemische Bemerkung von Nitzsch (S. 564): „Wenn dies die katholische Lehre ist, so sind die Protestanten noch immer ein Bedeutendes katholischer als die Katholiken. Denn die Protestanten lassen im Sakramente Christum wirken und dies allein: seine Einsetzung, sein Wort, sein Geist, seine Macht und Gnade, ohne daß irgend eine voluntas oder intentio ministri förderlich oder hinderlich werden könnte [1]). Folglich kommt es eben doch nur auf unsere Empfänglichkeit für die Darbietungen des Erlösers an." Wir haben dagegen nichts einzuwenden und acceptiren auch bereitwillig die von Oehler S. 587 von Carpzow angeführte, gegen Calvin gerichtete Auslegung des 13. Artikels der Augustana: »Non dicitur, quod sacramenta non habeant efficaciam absque fide', sed quod non *prosint* absque fide, nur daß wir wie immer außer der fides noch andere Bedingungen des Nutzens" der Sakramente anzusetzen haben.

Ist das der Sinn der viel bestrittenen Formel: die Sakramente wirken ex opere operato [2]), so wird es auch

1) Von dem hier obschwebenden Mißverständniß des Begriffs der intentio war schon die Rede.

2) Ob nun wieder in physischer oder moralischer Weise, darüber bestand bekanntlich Schulstreit zwischen Thomisten und Scotisten. Uebrigens zeigt Oehler S. 559 f., daß er auch diese Differenz nicht

nicht mehr schwierig sein, sich über die andere Formel zu verständigen: sie verleihen immer und überall die Gnade, wo ihnen der Mensch keinen Riegel entgegenschiebt, conferunt gratiam obicem non ponentibus. Hier handelt es sich also nicht bloß um die efficacia derselben überhaupt, sondern um deren fruchtbare Wirksamkeit [1]). Der negative Ausdruck: obicem non ponere hat nun von Anfang an fast noch mehr des Anstoßes erregt als das opus operatum. Oehler beruft sich schon auf die Apologie der Augsburger Confession, welche behaupte, im ganzen Reich des Papstes werde gelehrt, die Sakramente verleihen die Gnade sine bono motu cordis h. e. sine fide (S. 563). Aber wie wiederholt bemerkt ein einfacher Rückblick auf die tridentinische Lehre von der Rechtfertigung genügt zu dem Erweis, daß mit dem negativen Ausdruck „nicht bloß ein negatives Verhalten, eine Verfassung des Subjekts" gemeint sein kann, „vermöge deren es jener Wirksamkeit kein Hinderniß entgegenstellt." Auch sollte man der Kirche nicht die psychologisch ungeheuerliche Annahme zutrauen, daß sie ein solches Verhalten des Menschen in der wichtigsten Heilsangelegenheit auch nur möglich erachtete, wo es wahrhaftig

versteht. Es handelt sich um die Frage, ob Gott die entsprechende Gnade der sakramentalen Handlung förmlich gleichsam physisch einverleibe, durch sie wie einen Kanal dem Menschen zukommen lasse, oder ob er nur, jedesmal so oft die sakramentale Handlung rite gespendet wird, gleichsam danebenher und von sich aus seine Gnade verleihe.

1) Guericke S. 467 übersieht also hierin gerade die Hauptsache, wenn er die katholische Kirche lehren läßt, „daß auch ganz abgesehen vom Glauben die Sakramente ex opere operato, insofern sie nur sonst nach Materie und Form recht administrirt werden, segensreich wirken sollen".

nur ein Dafür oder wenn nicht eo ipso Dawider gibt (vgl. Bellarmini disput. de sacr. in gen. II, 1). Die Entstehung und der Gebrauch des negativen Ausdrucks aber ist vollends geeignet, alle Bedenken aus dem Wege zu räumen. Bekannt ist die Neigung der Scholastik, bei solchen termini technici möglichst die Ausdrücke so zu wählen, daß alle etwa vorkommenden Fälle darunter subsumirt werden können. Hätte man den Ausdruck positiv gehalten, so wäre von vornherein der allgemeine Satz nicht auf die — für die Praxis war das ja bereits die Regel — Kinder anzuwenden gewesen. Hier gilt gewiß recht eigentlich der Satz: sacramenta conferunt gratiam obicem non ponentibus. Und endlich war auch noch all der andern Ausnahms- und Nothfälle zu gedenken, wo mangels der Möglichkeit einer entsprechenden Willensbethätigung, die aber doch eventuell vorausgesetzt werden mußte (intentio interpretativa) [1]), versuchsweise die sakramentale Handlung applicirt wurde (Oelung). Sollte man diese der Ausnahme entsprechende Ausnahmspraxis noch irgendwie rechtfertigen, so war wieder eine positiv lautende Formel weniger geeignet als die negative. Und überhaupt brachte es die mehr casuistisch gehaltene Behandlung der scholastischen Sakramentenlehre mit sich, daß man zunächst nur das Minimum menschlicher Leistungen in's Auge faßte. An derartige Ausnahmsfälle, wo die kirchliche Praxis sich irgendwie mit der augenblicklichen Nothlage auseinandersetzte und von den Theologen doch gerechtfertigt werden sollte, denken die Scholastiker,

1) Ueber die Art und Weise, wie sich schon Augustin in Nothfällen z. B. bezüglich der Taufe oder auch Reconciliation bewußtlos darniederliegender Kranken zu helfen suchte, vgl. dessen Schrift de conjugiis adulterinis II, 28, 35.

wenn sie jene anstoßerregenden Bestimmungen über das Minimum menschlicher Vorbereitung geben. Man kann die Praxis beanstanden, die Scholastiker eines gewissen Laxismus in Behandlung dieser Fälle anklagen, die Kirche hat sich hierüber niemals geäußert [1]).

Klage man also wenn man will für diese Ausnahmefälle die kirchliche Praxis wegen allzugroßer Milde oder wegen unbefugter Eingreifung gegenüber den unerforschlichen Rathschlüssen Gottes an, es handelt sich um die Regel und um das sicher von der Kirche Gelehrte und Festgehaltene und hier zeigt nun die Lehre von den Bedingungen des würdigen Empfangs der Taufe für die Erwachsenen und ebenso von den Bedingungen des Empfangs des Sakraments der Buße, wie das obicem non ponere durch und durch positiv gemeint ist. Für alle übrigen Sakramente (die hl. Oelung im Nothfall nach theologischer Meinung ausgenommen) ist der Stand der Gnade als erste Vorbedingung ihres fruchtbaren Empfangs gesetzt, also der positive Stand der Rechtfertigung und Heiligung.

Wollen wir uns nun aber wieder die Frage vorlegen, woher das fast allseitige Mißverständniß dieser einfachen Sätze protestantischerseits rühre, so finden wir die Antwort wieder in der eigenthümlichen protestantischen Rechtfertigungslehre. Die eigentliche Bedingung des Empfangs der Recht-

---

1) Will man sich über diese Frage näher unterrichten, so hätte man insbesondere auf das Sakrament der letzten Oelung zurückzukommen. Uebrigens zeigen die hier auftauchenden praktischen Schwierigkeiten und deren Lösung, Fragen, welchen sich auch der Protestantismus nicht zu entziehen vermochte, wie wenig hier mit reinem Biblicismus ausgerichtet ist. Ohne den Glauben an den der Kirche assistirenden hl. Geist kämen wir nie aus dem Zweifel heraus.

fertigung ist der Glaube, dieser aber wird geweckt mittelst der Anhörung oder Lesung des Wortes Gottes. Dieses das Wort Gottes erscheint also als das eigentliche Sakrament, an dessen Gebrauch Gott regelmäßig seine Gnadenmittheilung geknüpft hat. So Luther selbst und sehr gut hat diesen Thatbestand Oehler S. 528 ff. auseinandergesetzt. Indem der Mensch das Wort Gottes äußerlich liest oder hört, wirkt Christus oder der dem Worte immanente Geist Gottes innerlich im Menschen den Glauben, der die Rechtfertigung unmittelbar in sich schließt. Außer dem Worte könnte man also nur noch den Glauben selber als das weitere gottverordnete Gnadenmittel denken, wie er denn ja auch mit Vorliebe als die ergreifende Hand, das ὄργανον ληπτικόν der Gnade bezeichnet wird. Dennoch läßt man auch protestantischerseits neben dem Wort Gottes die sog. Sakramente als Gnadenmittel gelten, indem man sich darauf beruft, daß sie nicht nur ihrer Form nach Worte Gottes enthalten, sondern auch gleichsam veräußerlichte Worte Gottes seien und jedenfalls den bereits vorhandenen schwachen Glauben zu stärken geeignet seien. Ob sich unter Voraussetzung dieser Bestimmungen die Kindertaufe rechtfertigen lasse, ob die Lehre selber in sich zusammenhängend, ob von einem schwachen und doch rechtfertigenden Glauben die Rede sein könne, davon sehen wir hier ab. Aber nun meinen wir, sollte man die schwierige Stellung begreifen, welche der Protestantismus der katholischen Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente gegenüber einnimmt.

Im Sinne des Protestantismus wird durch die Sakramente zunächst lediglich Sündenvergebung vermittelt, daher er absolut kein Verständniß für solche Handlungen hat, welche die empfangene heiligmachende Gnade vermehren, die

sog. Sakramente der Lebendigen [1]). Darauf wollen wir hier weiter nicht eingehen, aber der Protestantismus läßt immer die positiven Wirkungen der Sakramente überhaupt zurücktreten. Darin daß Gott also z. B. im Sakrament der Taufe nicht bloß die geschehene Sünde nachläßt, sondern auch neue übernatürliche Lebenskräfte einflößt, wie die katholische Lehre nothwendig fordert, wird er sich nur schwer hineindenken, ihm zufolge erhält der Getaufte mehr nur ein Anrecht auf Heiligungskräfte, während er nach katholischer Auffassung wirklich in den Besitz übernatürlicher Lebenskräfte sofort und unmittelbar gesetzt erscheint. Hier kann der Protestant, wenn er das Mysteriöse der Vermittlung übernatürlicher Kräfte an den Menschen nicht anerkennen will, leichtlich, ja wir möchten sagen nothwendig „Magisches", „magische Gaben" erblicken. Denn allerdings stehen wir hier vor einem Geheimniß, nur ist es ein methodischer Fehler, wenn man dasselbe erst hier antasten möchte, es ist uns schon viel früher und gleich am Anfang des zweiten Theils unserer Studien begegnet: die Gnade am Anfang wie die in Christo ist nicht bloß formell, sondern auch materiell etwas Uebernatürliches. Mit diesen übernatürlichen Wirkungen der Gnade haben aber die Sakramente nur insofern etwas zu thun, als sie die von Gott gesetzten Medien

1) Es ist eine unwürdige Polemik, gegen die katholische Lehre von einer Mehrheit von Sakramenten das Wort von Ritzsch zu adoptiren: „viel hilft viel" (Oehler S. 547). Und wenn Oehler ebendaselbst bemerkt: „in jedem dieser Sakramente erscheint die rechtfertigende, heiligende Gnade, welche mitgetheilt wird, in besonderer Modification", so ist das noch immer ungenau genug. Es handelt sich, abgesehen von der Taufe und Buße, immer nur um Mehrung der heiligmachenden Gnade in einer bestimmten Richtung, für eine bestimmte Lebensentwicklung, für eine bestimmte Lebensstellung.

ihrer Uebermittlung an den Menschen sind. Sonst aber haben sie nichts miteinander zu thun und es ist das verkehrteste Unternehmen von der Welt, von der „magischen“ Wirkung der Gnadenmittel statt vielmehr, wenn man doch den Ausdruck will, von den „magischen“ Wirkungen der Gnade zu reden.

Nur entschiedenen Ernst mit der Lehre von einer sichtbaren Heilsvermittlung macht also die katholische Kirche, ohne übrigens wie die Lehre von den Wirkungen der vollkommenen Reue in Verbindung mit dem votum sacramenti beweist, die Stellung der Sakramente als bloßer ordentlicher Gnaden m i t t e l zu überspannen. Keine menschliche Anstrengung und keine menschliche Disposition erzielt wirkliche Sündennachlassung und Heiligung, wofern sie nicht Gott aus freier Gnade ertheilt und er hat nur eben ihren Empfang ordentlicherweise an den Gebrauch dieser Gnadenmittel gebunden. An ihnen hat der Mensch eine objective Bürgschaft für die (relative) Sicherheit des Empfangs der Gnade (relativ, weil die Sakramente wirkliche Gnade nur dem dafür Disponirten verleihen) und gerade das Drängen auf die Nothwendigkeit des äußern Gebrauchs beweist wie sehr die Kirche anerkennt, daß alle Gnade und alles Heil für den Menschen nur von Gott kommt auf dem von ihm selbst indicirten Weg.

b. Ueber die Sakramente im Einzelnen.

Darauf ist schon aufmerksam gemacht, daß der Protestantismus für die sog. Sakramente der Lebendigen kein Verständniß hat, also in seinem System sie nothwendig fallen lassen muß. Auch das Abendmahl sinkt zum Sakrament

der Sündenvergebung (vgl. Oehler S. 602) [1]) herab und seine selbstständige Stellung neben der Taufe läßt sich nur schwer erweisen. Daß weiterhin die Transsubstantiation geleugnet und der Eucharistie der Opfercharakter bestritten wird, ist ebenso bekannt. Darüber ist hier der Streit nicht zum Austrag zu bringen, nur gegen falsche Vorwürfe und Mißverständnisse haben wir uns hier im Einzelnen zu schützen. Dahin gehört z. B. die Polemik gegen die Lehre von der Wirksamkeit der Taufe. Obgleich Oehler S. 574 von der Taufe ganz wie wir sagt: sie sei „wirklich das Vehikel für die wiedergebärende Kraft des heil. Geistes" fährt er später S. 574 f. doch fort: „allein es bleibt immer der wesentliche Unterschied von der römischen Lehre, daß eben das im Glauben ergriffene Verheißungswort durch die Handlung wirkt [2]), die es begleitet, nicht eine am consecrirten sinnlichen Material haftende Kraft, weßhalb es sich von selbst versteht, daß außer der von Christo geordneten Handlung das Taufwasser keine Kraft hat". Man sieht wie nahe Oehler daran anstreift, dem Sakramente seine Selbstständigkeit neben dem „Worte" Gottes ganz zu nehmen, aber dann ist sein obiger Satz falsch. Macht er aber Ernst mit demselben, muß zum

1) Daher der Vorwurf Calvins gegen die Beibehaltung der Lehre von der realen Präsenz, als welche doch durchaus keine besondere Wirkung im Menschen setze. Wie Oehler nun dazu kommt, der katholischen Lehre den Vorwurf zu machen: weil „Christus nur so lange in den Elementen präsent sei bis sie consumirt sind, so könne es zu keiner mystischen Lebensgemeinschaft kommen", begreifen wir nicht. Wie lange dauert denn die reale Gegenwart Christi nach lutherischer Lehre?

2) Wie steht es dann bei den Kindern? Vgl. die eigene Darstellung Oehlers S. 582 f.

Wort der Verheißung: ich taufe dich ꝛc. die Abwaschung hinzukommen, zu was seine Polemik gegen die katholische Lehre, die ja — Oehler übersieht das ebenfalls S. 574 — neben der der „Materie“ der Sakramentshandlung auch die Nothwendigkeit des „Wortes“ als der „Form“ betont. Und wo hat denn jemals ein Theologe gelehrt, daß das Taufwasser außer der Handlung sakramentale Kraft habe?

Indem wir andere untergeordnete Punkte übergehen [1]), richten wir nur noch unsere Aufmerksamkeit auf die Lehre vom Opfercharakter der Eucharistie. Die Verwandlungslehre einmal vorausgesetzt, sollte man doch gegen die Opfervorstellung nicht mehr viel einzuwenden haben. Wir feiern in der Eucharistie die Erinnerung, das Gedächtniß des Todes Christi. Insoweit wir noch von der realen Gegenwart Christi absehen, ist die Handlung noch eine darstellende,

1) Was soll z. B. eine Polemik wie diese (Oehler S. 597): „die Consequenz der Verwandlungslehre ist die Anbetung der geweihten Elemente! des Deus in pyxide, ist also Uebertretung des Verbots der Verehrung Gottes unter irgend einer Gestalt und so Rückfall in den Paganismus“. Abgesehen von dem unrichtigen Vorwurf einer „Anbetung der geweihten Elemente“, ist das nicht eine Sprache, die man ebensowohl gegen den Begriff der Incarnation führen könnte? Ueberhaupt trägt der letzte Theil des Oehler'schen Buchs den Charakter einer gewissen Flüchtigkeit. Darum mehren sich auch materielle Verstöße, die uns übrigens hier nicht weiter interessiren, wie wenn er die Verwandlung schlechthin als Allmachtsmirakel faßt, da doch der Ausdruck transsubstantiatio selbst schon seine Erklärung andeutet (S. 587), die Theorie von der conversio adductiva schlechthin als die katholische Lehre faßt (S. 588), die neuere römische Theologie geneigt sein läßt, die priesterliche Benediction als wesentlich zum Sakrament der Ehe zu fordern (S. 629) u. a. Auch in rituellen Punkten, denen zuviel Aufmerksamkeit gewidmet ist, finden sich Fehler. Doch darauf wollen wir hier nicht eingehen.

dramatische. Sobald wir uns aber erinnern, daß auf Grund der Lehre von der Transsubstantiation Christus selbst gegenwärtig ist, ist die Handlung nicht bloße memoria, recordatio, sondern reale repraesentatio des Opfertodes Christi selber. Dies der Grundgedanke der Meßopfertheorie, von Schulstreitigkeiten wird hier billig abgesehen. Daß hienach von einer Ergänzung, Vervollständigung des Kreuzopfers nicht die Rede sein kann, ist klar, auch abgesehen von den Bestimmungen des Tridentinums. Dennoch kehrt der Vorwurf wieder bei Oehler S. 597. An dieser realen Repräsentation des Kreuzopfers nun rankt der kirchliche Cultus empor, um sie schlingen sich alle die reichen öffentlichen Cult- und Andachtsformen ganz wie von selber. Daher die Stellung, welche dem Meßopfer im praktischen Leben der Kirche und ihrer Gläubigen zukommt. Sehen wir nun von der sakramentalen Seite des Meßopfers ab, so haben wir in demselben nur den vornehmsten und höchsten Cultakt der Kirche, in welchem sie ihre Gebete durch den Mund Christi selber und im Hinweis auf sein ein für allemal giltiges Opfer dem himmlischen Vater darbringt. Insofern ist das Meßopfer spezifisch vom Gebete nicht verschieden und stellt nur die höchste Form desselben dar, die zugleich auch die höchste Bürgschaft der Erhörung bietet. Alle ihre Anliegen also bringt die Kirche an den Fuß des Kreuzes, alle ihre Gebete bringt sie durch Christus dar, bei all ihren Bitten richtet sie ihr Auge auf das Verdienst des einmaligen Kreuzesopfers. Daß aber ihre Bitten auch so nicht unfehlbar wirken, ist selbstverständlich und ist gerade eine ihrer Hauptbitten, daß Gott um Christi willen das große Hemmniß jeder Fürbitte, die Sünde, aus dem Wege räumen möge durch Verleihung der Gnade der Buße und Bekehrung. Hier ist also überall von

keinem Mechanismus, keiner über die Freiheit des Menschen hinausgehenden Wirkung die Rede, von einem opus operatum kann nur in dem Sinn die Rede sein, daß das Gebet der Kirche, indem es durch Christus dargebracht wird, um seiner Person und seines Verdienstes willen niemals ganz unfruchtbar sein werde. Und doch müssen wir bei Oehler wiederholt in dieser Beziehung die schwersten Vorwürfe hören, Vorwürfe, die erst noch von vollendeter Unklarheit über den ganzen Gegenstand Zeugniß ablegen. So bemerkt er schon S. 560: „Das Tridentinum hatte guten Grund auf Beibehaltung dieser Bestimmung (es ist die Lehre von der Nothwendigkeit der Intention für Giltigkeit der Sakramente gemeint) zu bringen, da bei der Lehre vom opus operatum, bei der Vollständigkeit der Messe ohne Austheilung des Sakramentes in der That nur noch ein schlechthin mechanischer Akt übrig geblieben wäre". Hier verstehen wir Oehler einfach nicht. Wenn er aber später nochmals wiederholt (S. 598): „In Wahrheit erreicht im Meßopfer die Lehre vom opus operatum ihre Höhe, indem hier die Aneignung der Gnade von aller Selbstthätigkeit des Begnadigten getrennt wird" — so müssen wir das rundweg und voll bestreiten. Das Gebet der Fürbitte anerkennt auch der Protestantismus, ob es aber einen Erfolg erzielt, das hängt ab von der Disposition Dessen für den gebetet wird. Erweist sich ein solcher der ihm auf die Fürbitte hin angebotenen Gnade gegenüber hartnäckig verstockt, so ist die Fürbitte fruchtlos, auch wenn sie von der Kirche durch den Hohepriester Christum selber ist dargebracht worden.

Endlich möchten wir noch auf eine weitere Seite in der katholischen Lehre von der realen Präsenz Christi im Altarssakrament und dem Meßopfer aufmerksam machen. Der

vom Protestantismus geforderte unmittelbare Verkehr mit Christo in Gebet und Andacht ist durch die erstere Lehre ermöglicht und wird von der Kirche mit ihren Vorschriften über die Anwohnung beim Meßopfer in allweg gefördert. Gerade durch Theilnahme an der kirchlichen Opferhandlung als der realen Repräsentation des Kreuzesopfers lernt der Christ, unmittelbar in allen Anliegen an Christum sich zu wenden, alle seine Anliegen unter das Kreuz zu bringen, und indem von der Kirche auch der Cult der Heiligen in Verbindung mit dem Meßopfer gebracht wird, erhellt auf's Deutlichste, wie all ihr Lob und Ruhm zuletzt zur Verherrlichung Christi wird, auf dessen Verdienst allein ihre Heiligkeit und Herrlichkeit gründet.

Endlich wenden wir uns noch der Lehre vom Bußsakrament zu, indem wir sachgemäß auch die Lehre vom Ablaß und Fegfeuer hereinziehen, dogmatischen Materien, die auf's Innigste mit den Bestimmungen über das Bußsakrament zusammenhängen. Schon der Satz bei Oehler ist falsch (S. 615): „Für alle nach der Taufe begangenen Sünden bedarf es eines neuen Sakramentes, damit man wieder mit Gott versöhnt werde.“ Es sollte heißen „für alle nach der Taufe begangenen Todsünden.“ Im weitern zeigt sich Oehler über den Unterschied von attritio und contritio wenig unterrichtet, und schließlich S. 616 ff. bemerkt er: „Aber die Reue, die ein Stück des Sakraments selbst ist, ist eben eine aus der Liebe zu Gott hervorgegangene Verabscheuung der Sünde. Denn das ist ja der wesentliche Unterschied des evangelischen und des katholischen Justificationsprocesses, daß es dort heißt: wem viel vergeben ist, der liebt viel, hier dagegen der Mensch die Gottesliebe hervorbringt, um Vergebung zu erlangen.“ Wie

Oehler letztere Behauptung mit seinem wissenschaftlichen Gewissen vereinbaren kann, begreifen wir nicht, da ja auch die „anfangende Liebe“ zu Gott schon nur unter dem Einfluß der Vorbereitungsgnade zu Stande kommt. Sofort wird der Nothwendigkeit des votum sacramenti auch bei vollkommener Reue gedacht und hiezu bemerkt: „Mit andern Worten die Buße muß, auch wenn sie nicht wirklich Kirchenbuße ist, doch die Intention haben es zu werden. Während also die ernstlichste Reue ohne das Verlangen nach der Ohrenbeicht nichts ist, weiß die gute Mutter auch einer oberflächlichen Reue zu Hilfe zu kommen, wenn das Bekenntniß mit dem Munde hinzutritt.“ Folgt dann eine „merkwürdige“ Stelle aus dem catechismus Romanus, die übrigens nur von den Schwierigkeiten der vollkommenen Reue handelt. Natürlich können wir nicht ausführlich auf dies Gewebe von Mißverständnissen eingehen, die sich durch ein auch nur oberflächliches Studium der katholischen Dogmatik über das Bußsakrament heben ließen [1]). Nur diese wenigen Bemerkungen wollen wir machen. Nach katholischer Anschauung ist ordentlicher und regelmäßiger Weise die Wiedererlangung der Rechtfertigung und Heiligung für den in Todsünde gefallenen getauften Christen an den Empfang des Sakraments der Buße geknüpft. Selbstverständlich, wenn deßwegen auch dem zerknirschten Sünder gegenüber auf der Forderung des wirklichen Empfangs der Bußsakramente gedrungen wird, und umgekehrt jede wahre Zerknirschung auch das votum in sich schließen muß, das von

1) Gerade diese und ähnliche Materien der Symbolik lassen sich schwerlich anders behandeln, als daß rein äußerlich katholische und protestantische Lehre neben einander und einander gegenüber gestellt wird.

Gott verordnete ordentliche Gnadenmittel, das dießmal nicht mehr die Taufe, sondern die Buße ist, zu gebrauchen. Nun räumt die Kirche ein, daß Gott ausnahmsweise unmittelbar die verlorene Gnade dem Sünder restituire, indem sich dies kundthue in der sog. vollkommenen Reue, der Reue aus reiner Liebe zu Gott, einer Reue, die also die vorhandene innere Heiligung, deren Wesen die Liebe ist, voraussetze. Aus dem bereits beregten Grund ist aber auch für diesen Fall das votum sacramenti nöthig, wirklicher Empfang des Sakraments aber um so mehr, wenn möglich, nöthig als die vollkommene Reue sehr „schwer" ist, also ganz besondere Gnadenerweise Gottes voraussetzt. Schon also um nachher unnöthigen Gewissenszweifeln und Aengsten zu entgehen, ist auch abgesehen von der göttlichen Forderung der wirkliche Empfang des Sakraments anzurathen. Dieses selber aber setzt, um würdig empfangen zu werden, nicht jenen nur auf außerordentlicherweise geschenkten Reuegrad voraus, sondern auch unter Voraussetzung einer sittlich minder hochstehenden aber doch immer vorhandenen, von der vorbereitenden Gnade erwirkten Reue vermag sie den Menschen durch die ihr kraft göttlicher Einsetzung immanente Kraft zu rechtfertigen und zu heiligen.

Wir wenden uns nun zum Schluß noch einer andern Frage zu, die wir schon früher gelegentlich berührt, die wir aber hier etwas ausführlicher behandeln müssen. Es handelt sich um die Frage: ob auch die läßlichen Sünden nur um Christi Verdienst willen getilgt, ob auch die Büßung der zeitlichen Strafen mit diesem in Zusammenhang zu bringen sei. Die erstere Frage ist — wir sehen von abstracten Schulstreitigkeiten ab — in concreto zu bejahen. Als Disposition wird gefordert ein Akt der Reue, oder

wenigstens ein Akt der Liebe Gottes, und die göttliche Gnade erweist sich nun eben darin, jenen Akt im Menschen zu erwecken und damit die Sünde als bereute nicht mehr anzurechnen. Schwieriger scheint die Sache mit den zeitlichen Strafen zu stehen. Einmal ist ihr Begriff selber schon beanstandet und dann wird von der protestantischen Polemik insgemein der katholischen Lehre vorgeworfen, daß sie eine Tilgung derselben rein aus eigener Kraft lehre (vgl. z. B. Hofmann S. 687, sogar Schulze S. 142).

Wir haben früher darauf aufmerksam gemacht, wie wir uns diesen Begriff zeitlicher Strafen vorstellig zu machen haben. Es sind Bedingungen [1]), an welche Gott die Wiederverleihung der bereits einmal verlornen Gnade geknüpft, entsprechend der größern Verschuldung pönaler Art. Ein Theil muß regelmäßig und ordentlicherweise immer vom Menschen gleich schon vor seiner Absolution getilgt sein: es ist dies die Beschämung, welche in dem speziellen Bekenntniß vor dem Priester liegt. Sie wird ja vermöge einer weisen Bestimmung Christi geradezu essentieller Theil des Bußsakraments. Für einen andern Theil begnügt sich die Kirche nach jetziger Praxis einmal mit dem guten Willen des Pönitenten, alle von Gott ihm noch weiter aufzuerlegenden Bedingungen hernach noch zu erfüllen, theils legt sie ihm von sich aus gewisse Leistungen auf, von deren willentlicher Uebernahme die Integrität und damit die Giltigkeit des Bußsakraments

1) NB. Bedingungen, welche zu der für den Empfang des Sakraments der Taufe in Trid. sess. VI. geforderten Disposition und Präparation auf die Rechtfertigung noch weiter hinzukommen. Hieraus erhellt, was von all den Declamationen gegen den dem Katholicismus mangelnden Bußgeist und die statt der Buße geforderten „Surrogate" (Ablaß, Fegfeuer) zu halten ist.

bedingt ist. Die Erfüllung all dieser Leistungen erscheint als die von Gott gesetzte Bedingung der Wiedererlangung der Gnade nach ihrem erstmaligen Verlust, ihre Forderung ist ein Akt göttlicher Gerechtigkeit, inwiefern auch göttlicher Gnade, darauf ward früher hingewiesen (S. 654).

In seiner überfließenden Barmherzigkeit hat aber Gott auch noch dafür gesorgt, daß dem Menschen selbst die Erfüllung dieser Bedingungen zum Theil erlassen werden kann. Es handelt sich hier nicht um Sünden und deren Aufhebung, sondern lediglich nur um Strafleiden. Da ist die Möglichkeit geboten, daß wie Sündennachlassung nur um der stellvertretenden Genugthuung des leidenden Gottmenschen willen stattfindet, so Nachlassung der zeitlichen Strafen um der Leistungen anderer willen ermöglicht ist, Leistungen, deren Werth und Bedeutung ja doch zuletzt aus dem Werke Christi fließt (Ablaß). Eine solche stellvertretende Genugthuung sollte man auch abgesehen von den bekannten biblischen Stellen um so weniger bestreiten, als sie ja auch die Voraussetzung der Lehre von der Erlösung ist. Insbesondere ist es das Gebet der Fürbitte, welches die Kirche durch Christum im Meßopfer darbringt, das ebenfalls eine Application des Verdienstes Christi bezüglich der zeitlichen Strafen auch für die im Fegfeuer Befindlichen ermöglicht. Und nun müssen wir allerdings gestehen, daß die Vorstellungen über das sog. Fegfeuer, wie sie sich auch bei katholischen Schriftstellern finden, zum Theil — wohl aus apologetischen Zwecken — incorrecte sind. Es handelt sich hier nicht mehr um eine „Läuterung der Seele für die himmlische Seligkeit“ in dem Sinne, als ob drüben noch ein allmäliger Sündennachlaß, ein allmäliges Wachsen in der Heiligung stattfinde. Davon ist lediglich nur für das

Diesseits die Rede, der geistig-sittliche Zustand des Sterbenden entscheidet für die Ewigkeit. Es handelt sich nur mehr um die Nachholung der Strafleistungen, die im Diesseits ungebüßt geblieben sind. Somit sind Sätze, wie jene von einer erst drüben ausstehenden Vollreife heiliger Gesinnung, einer im Fegfeuer erst zu erringenden vollen Heiligung, fallen zu lassen, aber auch der protestantische Vorwurf, als ob wir im Widerspruch mit der Schrift noch von sittlichen Fortschritten im Jenseits wissen, ist damit eo ipso abgeschnitten.

II.

Recensionen.

1.

1) **Gesammelte Schriften** von Dr. **Anton Ruland**, k. Oberbibliothekar der Universität Würzburg. Herausgegeben von Dr. Friedrich Leitschuh. I. Band. Predigten. Bamberg 1875, Schmidt'sche Buchhandlung. 300 S. 8.

2) **Predigten auf die Feste der Heiligen.** Von **Johann Röhm**, Stiftsvicar bei St. Cajetan in München. Augsburg, Ostertag'sche Buchhandlung (J. Keller) 1875. 125 S. kl. 8.

3) **Kanzel-Reden** von **Joseph Raphael Kröll**. I. Band 2. Hälfte II. Band. 1. und 2. Hälfte. Kempten, Kösel'sche Buchhandlung 1874—77.

1) Es macht für die Werthschätzung eines Buches einen nicht geringen Unterschied aus, ob der Name eines hoch angesehenen Verfassers ihm zum voraus eine Bedeutung gibt, oder ob es selbst erst einem noch unbekannten Schriftsteller zu einem Namen verhelfen soll.

Wäre der weiland Oberbibliothekar und Landtagsabgeordnete Ruland nicht eine bei Freund und Gegner in hoher Achtung stehende, im guten Sinn volksthümliche Per-

sönlichkeit, durch die vorliegenden Predigten würde er schwerlich berühmt geworden sein; aber man kann sich dieser Gabe nun doch erfreuen um des Mannes willen.

Daß der Herausgeber die „gesammelten Schriften" von A. Ruland gerade mit einem Bande Predigten eröffnet, geschieht, wie es scheint, mit Berechnung auf gewisse Abonnentenkreise. Wir können nur wünschen, daß die Berechnung nicht trüge und daß nicht durch die Mängel dieser ersten Publication in den Lesern die Theilnahme für die noch zu erwartenden 3 Bände anderen Inhalts geschwächt werde.

Referent hat es an dieser Stelle vor allem mit der homiletischen Leistung zu thun und aus diesem Gesichtspunkt sein Urtheil zu geben.

Es ist schon ein gewagter Schritt, eine solche Schriftsammlung mit ungedruckten nachgelassenen Schriften zu eröffnen, selbst wenn zu vermuthen steht, daß der Verfasser sie für den Druck hätte bestimmen wollen. Wenn aber mit Sicherheit anzunehmen ist, daß derselbe sie unter keinen Umständen veröffentlichen wollte, so kann es nur der sorgfältigsten und pietätvollsten Redaktion gelingen, ein solches Manuskript an die Oeffentlichkeit zu bringen, ohne gegen Recht und Billigkeit und gegen die schriftstellerische Reputation des Verfassers zu verstoßen. Betrifft die Publikation aber vollends nur zerstreute Concepte und Papierschnitzeln, von denen man absolut sicher ist, daß der Verfasser niemals an deren Veröffentlichung denken konnte und noch im Grabe dagegen protestiren würde, so möchte ich zwar dieselbe noch nicht unter allen Umständen tadeln, denn die bescheidensten Männer hinterlassen zuweilen die kostbarsten Reliquien, und auch in den zerstreuten Fragmenten einer

geistvollen literarischen Produktion pflegen Goldkörner verborgen zu sein. Aber solche Fragmente sollen strenge ausgewählt, solche Reliquien nur mit dem Stempel der Weihe ausgeboten werden.

Gewiß durfte man von den Predigten Rulands einige drucken; aber dann mußten zwei Rücksichten leitend sein; entweder mußte man solche Stücke wählen, in welchen der Genius des Verfassers, seine Eigenart, die Höhe und Tiefe seines Talents oder seines Gemüths zum besondern Ausdruck kommt; oder man durfte nur solche Predigten aufnehmen, die um ihres Gehaltes oder ihrer Form willen als Bereicherung der homiletischen Literatur gelten können zum wenigsten müßten es Predigten sein, aus denen der Seelsorger einen bemerkenswerthen Nutzen ziehen könnte.

Diesen Rücksichten wird nun aber hier nur annähernd genügt. Es sind nur wenige Predigten, zudem meist aus der unabgeklärten Jugend Rulands, aus denen man — ex ungue leonem — den stürmischen redegewaltigen Mann wieder erkennt; begreiflich, denn Ruland hat gar nicht eigentlich concipirt, sondern hat oft nur Skizzen hingeworfen, so daß er selbst in seinem Manuscript bemerkte: Reliqua ex corde! (S. 47 u. a.). Was soll nun der Leser mit solchen Bruchstücken, die oft nicht einmal Skizzen sind, anfangen? Hier ist ein Eingang ohne Predigt, dort eine Eintheilung ohne Eingang und Predigt, dann wieder eine Predigt ohne Schluß, mitunter auch ein Entwurf, der aus 20 Worten besteht!

Streng genommen hätte demnach der Inhalt des vorliegenden Bandes, um ein namhaftes reducirt, etwa als Anhang den übrigen Schriften nachfolgen sollen; dann wäre

das wirklich Bedeutende und Charakteristische nicht von der Masse des Unbedeutenden erdrückt worden.

Es fehlt auch in der That nicht an sprühenden Gedanken und oratorischen Schönheiten; aber das edle Metall ist nicht in ausgeprägter Form hinterlassen. So ist z. B. in einer Predigt über Luc. 2, 52 sehr ansprechend gehandelt über die schuldige Liebe und Ehrfurcht gegen diejenigen, welche unsre Lehrer sind und waren; wie gerade ihre Schritte am meisten dem Tadel, der Verläumdung ausgesetzt, ihre Absichten und Handlungsweisen mißdeutet und verdreht werden, wie aber allerdings die Eltern, Lehrer u. s. w. dieß meist selbst verschulden, weil sie selbst nicht dasjenige thun, woraus die Kinder Gehorsam, Ehrfurcht, Liebe lernen könnten. Hier bleibt nun aber die im übrigen sehr eindringliche Ausführung doch auf halbem Wege stehen. Um etwas mehr als eine triviale Wahrheit in bewegter Form vorzutragen, müßte man die Argumentation um wenigstens einen Grad steigern. Das psychologische Räthsel liegt nicht darin, daß Kinder von wirklich pflichtvergessenen Eltern im Anschauen der bösen Beispiele die Pietät und Ehrfurcht verlieren, sondern vielmehr darin, daß oftmals Eltern alles Rechte gethan, alle Opfer gebracht zu haben meinen und dennoch keinen Dank und keine Liebe ernten; und hiefür gibt es allerdings einen psychologischen Grund, der nur selten erkannt wird. Sehr viele Eltern, Lehrer und Erzieher nemlich geben sich den Schein und leben wohl auch in der Selbsttäuschung, daß sie sich wirklich aufopfern, daß sie mit hingebender Liebe und Treue ihrer Aufgabe sich widmen, und im Herzensgrunde ist es doch vielleicht ein starkes Maß von egoistischer Absichtlichkeit, Eitelkeit oder Laune, was ihr Handeln geleitet und bestimmt hat; und

wenn nun Kindern oder Zöglingen die Wohlthaten in solcher Form gespendet werden, so erwartet man mit Unrecht von ihnen die rückhaltslose Anerkennung und Dankbarkeit.

2) Eine recht ansprechende wenn auch kleine Gabe sind die Predigten Röhms auf die Feste der Heiligen. Es sind nicht Prunkreden; Phantasie und rhetorische Kunst sind nur mäßig dabei betheiligt, und daß sie eine wesentliche Lücke in der Predigtliteratur ausfüllen, wird man nicht behaupten können. Was ich am ehesten zu ihrem Lob aussprechen möchte, ist der Wunsch, daß da und dort ein braver Hausvater am Feierabend vor den schönen Festen, auf welche die Reden gemacht sind, ein Stück aus denselben der versammelten Familie, Weib und Kind und Knechten und Mägden, vorlesen möchte. Es geht durch dieselben ein Ton von Gemüthlichkeit und Innigkeit, welcher unverkehrten und für die Wahrheit empfänglichen Gemüthern sympathisch sein müßte. Der Verfasser liebt es, an die Exposition einer Lehre oder Begebenheit alsbald die moralische Nutzanwendung zu knüpfen. So wird, um ein Beispiel anzuführen, in der Predigt auf St. Ulrich an die Erzählung, wie Ulrich vom Elternhause hinweg in das Kloster St. Gallen zur weitern Ausbildung kam und wie er hier der klösterlichen Einsamkeit und Zurückgezogenheit pflegte, die Reflexion angeknüpft über die vielen Stunden, welche anderwärts mit eiteln Dingen, Befriedigung der Neugierde, müssigem Gerede, gesellschaftlichen Zerstreuungen, vielleicht sogar mit schlechten Genossen zugebracht werden. Wo vom Gebetseifer Ulrichs die Rede ist, werden wir einläßlich über die Gebetspflicht unterrichtet. So ergeht sich nun der Redner in behaglicher Breite, ohne zu bedenken, daß ein ganzes

Heiligenleben in dieser Weise ausgelegt viele viele Stunden ausfüllen würde.

Daß Röhm nicht eine festgeschlossene oratorische Form gewählt, sondern die zwanglosere Art der Erbauung vorgezogen hat, soll ihm nicht zum Fehler angerechnet werden. Dennoch würden seine Vorträge im Werthe steigen, wenn er seine gute natürliche Anlage etwas strenger den Gesetzen stilvoller Anordnung und Darstellung unterwerfen möchte. Gerade so kleine Publicationen wie die vorliegende, die so leicht zu sichten und zu feilen wären, sollten nichts Flüchtiges, Seichtes oder sprachlich Unzulässiges enthalten, wie wir doch hier z. B. S. 119 die provincialistische Construktion finden, wo es von den armen Seelen heißt: „ein wenig mehr Eifer wenn sie bethätigt hätten" ꝛc. Eine Flüchtigkeit ist es, wenn ebendort von den abgeschiedenen Seelen gesagt ist, ihr Leiden presse ihnen Thränen des herbsten Schmerzes aus. Die bildliche Ausdrucksweise könnte hier mißdeutet werden. — Der Verfasser verspricht, daß zwei weitere Sammlungen, Predigten auf die Feste des Herrn und der seligsten Jungfrau, folgen werden. Sie sollen uns willkommen sein!

3) Die Kanzelreden Krölls, deren erstem Halbband unsere Zeitschrift schon früher eine längere Besprechung gewidmet, gehören meines Erachtens zu dem Bemerkenswerthesten und Besten, was die neueste Predigtliteratur zu Tage gefördert hat. Soll aber über die nun weiter erschienenen Abtheilungen ein technisches Urtheil abgegeben werden, so ergeht es dem Kritiker wie es dem Beurtheiler von Kunstwerken zu gehen pflegt; weil man an einer Arbeit eine tüchtige Meisterhand erkennt, so fühlt man sich um so mehr unangenehm berührt und zur Kritik herausgefordert

durch die Mängel, welche demselben noch ankleben; man muthet der Meisterhand etwas Vollendetes zu und meint, es hätten sich die Fehler doch auch noch vermeiden lassen. Wird den Kritikern etwas Tüchtiges geboten, so werden sie erst recht ungenügsam. Das liegt in ihrem Geschäft.

Vergleichen wir die Predigten Krölls mit andern renommirten Predigtwerken der neuesten Zeit, z. B. mit dem mit Recht sehr geschätzten von Ehrler (Predigten über das Kirchenjahr; Freiburg, Herder), so gebricht es Kröll vielfach gerade an demjenigen Punkt, welcher vom Standpunkt der Theorie aus einen Vorzug der andern ausmacht, ich meine das strenge Maß, die logische Anordnung und die durchsichtige Klarheit, welche ihrerseits selbst wieder aus der Beobachtung des rechten Maßes entspringt; und dessen darf kein echtes Kunstgebilde entbehren. Kröll ist ungemein reich an Gedanken und Bildern, trägt aus allen Feldern Blüthenbüschel und Garben herbei, speculative Theologie und jede Art von Mystik sucht er zu bewältigen, verbreitet Glanz und Farbenpracht um sich her, liebt das Ferne, Ueberraschende, verschmäht die hausbackene Moral, ergeht sich in den kühneren Regionen der Allegorie und Natursymbolik; seine Phantasie ist üppig wie eine tropische Vegetation, aber auch manchmal ebenso pfadlos und undurchdringlich, schwül und sinnbetäubend, sie hat einen Anflug von malaria, vom ungesunden Dunst pseudomystischer Schwärmerei.

Die strenge Selbstbegrenzung, die Unterordnung der herbeiströmenden Ideen und Bilder unter die gemeingiltigen Gesetze des Schönen ist Kröll noch versagt. Dieß zeigt sich vor allem schon in dem Umfang einzelner Vorträge, welche man unter keiner Form der Rede unterbringen

kann; maßlos sind die Eingänge, zuweilen an Umfang einer stattlichen Predigt gleich, und nicht selten gar nicht in Unterordnung unter den Gedanken der Predigt selbst; sie stehen als selbständige Entwicklungen oder Perorationen da, die von der Predigt ganz abgelöst werden könnten. Auch die Schlußparthien der Vorträge sind oft nicht recht motivirt und könnten wegfallen, ohne daß ein auch etwa noch nicht ermüdeter Zuhörer etwas vermissen würde.

Wer ein Kunstwerk schaffen will, der muß ausscheiden können; ihn dürfen die Späne nicht reuen, welche abfallen; sind sie von eigenem Werthe, so gehen sie darum, weil sie auf die Seite gelegt worden, nicht verloren; die rechte Oekonomie weiß von den ersparten Schätzen immer wieder Gebrauch zu machen. Am allerwenigsten möchte ich die Ausrede gelten lassen, daß die Vorträge nach ihrer ganzen Bestimmung nicht Vorlagen für wirkliche Predigten seien, sondern erschöpfende Auseinandersetzungen über zeitgemäße homiletische Materien, wie z. B. im ersten Bande S. 465 ff. über Cathedra Romana (71 Seiten groß Oktav), oder S. 571 ff. über Immaculata (35 Seiten). Um über solche Lehren theologische Orientirung zu suchen, greift man ja nicht zu einem Predigtwerk; wer Predigten zu theologischen Abhandlungen macht, gibt den Zweck der Predigt selbst preis. Außerdem aber wird durch ein solches Verfahren im scheinbar apologetischen Interesse ein Element auf die Kanzel eingeschmuggelt, welches in seinen Folgen schädlich ist, ein sophistisches Argumentiren mit Vernunftgründen, sowie mit fragmentarischen Geschichtsüberlieferungen. Vermöge dieser Sophistik will man sonnenklar und jedem Schulknaben faßlich machen, was doch Jahrhunderte lang die

tiefsten Geister unter Theologen und Philosophen beschäftigt hat und noch in Athem hält.

Ferner wird durch das Streben nach fremdartigem bestechendem Glanz der Rede zuweilen der Geschmack für das Einfache und Angemessene verdorben. Zwar ist über Geschmack bekanntlich nicht zu streiten; jedoch möchte ich hier an den Rath des englischen Dichters Johnson erinnern, der einem jungen Schriftsteller sagt: „Wenn es Ihnen scheint, daß Sie einen Satz besonders schön geschrieben haben, so streichen Sie ihn getrost wieder aus". Immerhin stehen bei Kröll, wenn auch nicht gar viele, so doch einzelne Sätze, deren Sinn mir unklar geblieben. Zum wenigsten schillernd ist die Vergleichung I. Bd. S. 544: „Jesus ist wie die Sonne, die in der Morgen- und Abenddämmerung auf und niedergeht. Die Morgenröthe der Prophetie ging Jesus voran und das Abendroth des apostolischen Jahrhunderts ist ihm nachgefolgt." Abgesehen von der Frage, seit wann die Sonne in der Morgendämmerung aufgehe u. s. w., würde ja aus dieser Darstellung folgen, daß es nach dem apostolischen Zeitalter wieder Nacht geworden, was doch wohl nicht correkt ist. S. 572 wird Maria neben Jesus in den Mittelpunkt der Weltordnung gestellt. „Der Mittelpunkt ist ein doppelter, gleichwie selbst der Mittelpunkt des geometrischen Kreises doppelt ist." Hier ist Grundgedanke und Bild schief. S. 691: „Der Engel erlangt das Anschauen der Dinge durch ein hierarchisches Licht, welches seinen Herd beim ersten der Engel hat und von Engel zu Engel herab bis zu den Grenzen der Geisterwelt steigt. Das Licht fällt von den ewigen Höhen auf den Fürsten, auf das Haupt der Engelstämme, dieser theilt es den Engeln der höchsten Hierarchie mit und diese Fackel der Klarheiten der

Natur geht von Hand zu Hand bis zu den letzten Gränzen des Horizonts, den diese Kinder des Himmels bewohnen.“ Diese Darstellung von der cognitio matutina der Engel ist mehr anschaulich und glänzend, als dogmatisch zu erhärten.

Da die Anspannung der geistigen Imagination nicht immer andauern kann, sondern Ermattung und Sentimentalität zur Folge hat, so müssen künstliche und gewaltsame Erregungsmittel der Phantasie zu Hilfe genommen werden; hieraus erklärt sich jene Verirrung der mystischen Contemplation in einen derb sinnlichen Realismus, für welchen gerade die blutigsten Scenen aus der Passion Christi oder der Heiligen die liebste Weide sind. Auch Kröll ist dieser Versuchung nicht ganz aus dem Wege gegangen. Man lese die Predigt »Vitis mystica« oder „Christus an der Geiselsäule“. Die Einleitung über die vitis mystica schließt sich an das schöne gleichnamige Schriftchen an (deutsch, Regensburg 1847); die Darstellung der Geiselung selbst hat eine andere Quelle, aus welcher wir erfahren, daß bei der Geiselung Jesu nicht die gesetzliche Strafweise eingehalten worden, daß vielmehr mehr als 5000 Streiche auf den Herrn gefallen. Aeltere Theologen haben noch genauere Zahlen, als Kröll angibt; doch stimmen sie nicht ganz überein; denn nach den einen ist die Gesammtzahl der Wunden Jesu genau 5475 = 365 × 15, nach andern 6666, die Zahl einer Legion. Kröll selbst aber überbietet noch alles frühere; wollen wir ein Bild haben, sagt er, von dem was im Prätorium vorgegangen, so müssen wir uns sechs Schmiede vorstellen mit dem Hammer in der Hand, wie sie ein rothglühendes Eisen hämmern (S. 793). — Sollte der gläubige Christ erst dann die tiefe und fromme Em-

pfindung der Seele vom Leiden Jesu, erst dann die rechte, innere Compassion gewinnen, wenn man seine Phantasie und seine Nerven mit Schauerscenen in Wallung versetzt, und ist es zu diesem Zwecke nothwendig, die so überaus keusche und lautere Einfachheit der evangelischen Darstellung ins Unwahrscheinliche und Unmögliche zu steigern? Und dieß gegenüber einer Zuhörerschaft, welcher schon ein sehr hoher Grad von geistiger Entwicklung und Bildung zugemuthet wird!

Noch könnten kleinere stilistische Verstöße namhaft gemacht werden. S. 696 heißt es: „Wenn ein Löwe sich nicht ungerochen seine Jungen entreißen läßt" rc.; ungerochen könnte hier grammatikalisch richtig nur Flexion von riechen sein. — Doch genug der Kritik. Ich habe mir auch zum zweiten Band mehrere Bemerkungen notirt, die ich aber zur Seite lege. Es lag mir überhaupt nur daran zu zeigen, wie ein aufmerksamer Kritiker auch einem geübten Meister auf der Kanzel manchen Wink geben kann, welcher, wohlwollend aufgenommen, von Nutzen sein dürfte.

Ein Bändchen ausgewählter Predigten zur Feier der ersten Communion, zu Allerseelentag u. s. w. ist von Kröll schon 1872 erschienen (Würzburg, Stahel). Wir hoffen ihm noch ferner zu begegnen und uns dann seiner Gaben ungetrübt erfreuen zu können.

Linsenmann.

2.

Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters. Von **Johannes Janssen.** Erster Band. Erste Abtheilung. Deutschlands geistige Zustände beim Ausgang des Mittelalters. Freiburg i. B. Herder 1876. XXIII. und 260 S. 8.

Cäsar Cantu's allgemeine Weltgeschichte. Fortgesetzt von Dr. **Joseph Fehr**, Professor der Geschichte an der Universität Tübingen. Vierzehnter Band.

A. u. d. T.: **Allgemeine Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts.** Von Dr. **J. Fehr.** Erster Theil von (1815—1848). Regensburg. Manz. 1875. VIII und 1328 S. 8.

1) Es ist ein ebenso glücklicher Griff wie verdienstliches Unternehmen, daß H. Janssen sich die Bearbeitung der neueren deutschen Geschichte zur Aufgabe machte. Haben wir an guten allgemeinen Geschichtswerken überhaupt keinen Ueberfluß, so fehlt uns insbesondere eine befriedigende Geschichte der Neuzeit und die vorliegende Schrift kommt daher einem dringenden Bedürfniß entgegen. Die Arbeit war keine leichte. In Folge des Risses, der mit der Glaubensspaltung des sechszehnten Jahrhunderts im deutschen Volke hervorgetreten war und der die Nation in ihren religiösen Anschauungen und Urtheilen in zwei Lager getheilt, ist die deutsche Historiographie nicht wenig erschwert worden und die Schwierigkeiten sind besonders groß für den Zeitpunkt, mit dem der Verfasser seine Arbeit eröffnete, für das Ende des Mittelalters und für den Anfang der s. g. Neuzeit. Gilt es ja hier, die Kämpfe zu schildern, auf denen unsere religiöse Spaltung beruht, und die Zustände darzustellen, welche sie mehr oder weniger bedingten, Kämpfe und Zustände,

denen der Katholik mit seinem Denken und Fühlen anders gegenübersteht als der Protestant und die der Historiker gleichwohl, soweit es die menschliche Beschränktheit erlaubt, unbeirrt durch irgend welche Vorurtheile so darstellen soll, daß das Bild, das er gibt, kein confessionell getrübtes, sondern ein unparteiisch wahres ist. Durch eine beträchtliche Anzahl von Detailforschungen wurde in den letzten Jahrzehnten allerdings über manche Punkte eine Verständigung erzielt und verschiedene Seiten des ausgehenden Mittelalters sind mit so schlagenden Beweisen in ein helleres und besseres Licht versetzt worden, daß sie fortan niemand mehr wird dunkel nennen können, ohne auf den Ruf eines Mannes zu verzichten, der auf der Höhe seiner Zeit steht. Aber immer fehlte es noch an einem zusammenfassenden Bild und dieses wird uns nun in der vorstehenden Schrift geboten, dem ersten Theil eines größeren Werkes, in dem uns die neuere Geschichte des deutschen Volkes vorgeführt werden soll. Der Verfasser ist keine unbekannte Persönlichkeit mehr. Er hat sich durch eine Reihe von größeren und kleineren Arbeiten als tüchtiger Historiker bewährt und durch die Herausgabe von „Frankfurts Reichscorrespondenz nebst andern Actenstücken von 1376 bis 1519“ gerade um die Kenntniß der Periode hervorragende Verdienste erworben, mit der sein neuestes Geschichtswerk anhebt. Sein Name berechtigte zu der Erwartung, eine weitere treffliche Arbeit zu erhalten, und die Hoffnung wurde nicht getäuscht. Ich will kein Gewicht auf den Erfolg legen, den die Schrift bereits erzielt hat, da es wie anderwärts so auch in der literarischen Welt Erfolge gibt, die nicht gerade immer verdient sind, und da diese Erscheinung auch in der Gegenwart nicht gar selten anzutreffen ist; aber ich verweise auf die Arbeit selbst, ihre

Anlage und ihre Durchführung und wer sich näher mit ihr vertraut macht, wird ihr das Zeugniß einer vortrefflichen Leistung wohl schwerlich absprechen können.

Wie der Titel zeigt, werden in der ersten Abtheilung des ersten Bandes Deutschlands geistige Zustände beim Ausgang des Mittelalters dargestellt und zwar im ersten Buch Volksunterricht und Wissenschaft, im zweiten Kunst und Volksleben. Näherhin wird dort von der Verbreitung des Bücherdrucks, den niederen Schulen und der religiösen Unterweisung des Volkes, den gelehrten Mittelschulen und dem älteren deutschen Humanismus, den Universitäten und anderen Culturstätten, hier von der Baukunst, von Bildnerei und Malerei, Holzschnitt und Kupferstich, vom Volksleben im Lichte der bildenden Kunst, von der Musik, der Volkspoesie, den Zeit- und Sittengedichten, der Kunst der Prosa und der weltlichen Volkslectüre gehandelt und in der Einleitung der deutsche Cardinal Nikolaus von Kues als Reformator seines Vaterlandes und die Erfindung des Bücherdruckes als ein neues und wirksames Mittel zur Anbahnung eines geistigen Aufschwunges vorgeführt. Da anzunehmen ist, daß das Buch selbst von allen oder wenigstens den meisten gelesen werden wird, die sich um die Vergangenheit ihres Vaterlandes bekümmern und die die literarischen Erzeugnisse nicht gleichgiltig an sich vorübergehen lassen als Dinge, die bloß für andere, nur nicht für sie bestimmt sind, so ist auf den Inhalt nicht weiter einzugehen und ich erlaube mir nur noch, auf einige Punkte hinzuweisen, bezüglich deren mir eine Verbesserung oder ein genauerer Ausdruck nothwendig zu sein scheint, nicht um der Schrift zu nahe zu treten, sondern um nach den vielen bloß zustimmenden Recensionen,

die sie bereits erfahren hat, dem Verf. Veranlassung zu geben, ihren hohen Werth noch einigermaßen zu erhöhen.

Die Schrift hat sichtlich eine apologetische Tendenz und diese Haltung begreift sich aus der der protestantischen Autoren, die die letzte Zeit des Mittelalters nur zu häufig und zu stark anschwärzten. Sie ist so durch den Gegensatz gerechtfertigt und sie wird daher nicht zu tadeln sein, wenn man auch an sich wünschen möchte, daß sie nicht nothwendig und eine einfache Darlegung des Sachverhaltes genügend sein sollte. So wie die Dinge liegen, bedingt der Angriff die Abwehr und dem Verf. kann aus seinem Verfahren um so weniger ein Vorwurf erwachsen, als seine Schilderung im großen und ganzen als wahr erfunden werden wird. Aber darauf dürfte doch hinzuweisen sein, daß er wie es scheint des Guten hier und da zu viel that und in dem Streben, den von den protestantischen Schriftstellern wahrgenommenen Schlagschatten von der von ihm behandelten Periode zu entfernen, die Farben zu licht auftrug. Dabei möge, obwohl dieser Punkt für den künstlerischen Werth seiner Arbeit nicht ganz gleichgiltig ist, einstweilen davon abgesehen werden, daß er bisher mit geflissentlicher Vermeidung der Schattenseiten nur die Lichtseiten des ausgehenden Mittelalters hervorhob, da die geistigen Zustände des fünfzehnten Jahrhunderts, die in dem vorliegenden Theil behandelt werden, in der That besser sind als die des sechszehnten und siebzehnten und da die Gebrechen, die nachweislich auch jener Zeit anhafteten, wohl noch in dem nachfolgenden Theil zur gebührenden Darstellung kommen werden. Aber nicht zu verschweigen dürfte sein, daß ihn seine apologetische Tendenz auch innerhalb des von ihm gewählten Rahmens bisweilen über das Ziel hinausschießen ließ und zu

Behauptungen fortriß, die wohl kaum zu erhärten sind. Hierher gehört der Satz, daß das Zeitalter von der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts bis zum Auftreten des kirchenfeindlichen jungdeutschen Humanismus auf dem religiös-sittlichen, auf dem staatlichen und auf dem wissenschaftlich künstlerischen Gebiet das eigentliche Zeitalter deutscher Reformation sei (S. 6 f.), und dagegen ist an die colossale reformatorische Aufgabe zu erinnern, die dem Concil von Trient oblag, die sich wie auf die ganze Kirche so vorzugsweise auf die Kirche in Deutschland bezog und die das Vorausgehen eines „eigentlichen Zeitalters deutscher Reformation" offenbar ausschließt. Das fünfzehnte Jahrhundert war allerdings, wie der Verf. nachweist, eines der gedankenreichsten und fruchtbarsten Zeitalter deutscher Geschichte, reich an scharf markirten, großen und edlen Persönlichkeiten, bei denen die Gottesfurcht der Anfang der Weisheit war und die aus ihren Schulstuben und Hörsälen und ihren stillen Werkstätten der Gelehrsamkeit und Kunst den Umschwung des geistigen Lebens herbeiführten, und es stand, was Kunst und Wissenschaft und theilweise auch Sittlichkeit anlangt, höher als die beiden folgenden Jahrhunderte. Aber zu viel wird gesagt, wie insbesondere ein Blick auf die eigentlich kirchlichen Verhältnisse zeigt, wenn es in der genannten Weise prädicirt wird, weil es noch gar viele Schäden nicht beseitigen konnte und in seiner zweiten Hälfte zu ihrer Beseitigung vielfach nicht einmal mehr einen ernstlichen Versuch machte, und ebenso dürfte die Behauptung übertrieben sein, die Plenarien der Incunabelnzeit lieferten allein schon den vollgiltigen Beweis, daß für die religiöse Volksbildung damals besser als zu irgend einer früheren oder späteren Zeit gesorgt wurde (S. 41). Es wird nicht zu bestreiten sein,

daß es in dieser Beziehung damals weit besser stand, als man vielfach glauben machen wollte, und ich nehme an, daß das fünfzehnte Jahrhundert nach dieser Seite hin über die Vergangenheit hinaus beträchtliche Fortschritte machte. Aber eine andere Frage ist, ob denn, wie mit jenen Worten gesagt ist, die damaligen Zustände bis zur Stunde wirklich so ganz unerreicht sind. Ich für meinen Theil stelle das neunzehnte Jahrhundert unbedingt weit über das fünfzehnte und der Beweis wird schwerlich zu erbringen sein, daß wir mit unseren Bemühungen wie für die sonstige so auch für die religiöse Volksbildung hinter dem Mittelalter zurückgeblieben seien. Oder hatten die bezüglichen Klagen und Verordnungen des Concils von Trient so gar keinen Grund in der Zeit und wurden die Verhältnisse mit dem Auftreten Luthers so plötzlich in der ganzen katholischen Kirche ins gerade Gegentheil umgewandelt? Als ein wichtiges Moment für den Aufschwung der Scholastik beim Ausgang des fünfzehnten Jahrhunderts bei all' ihren hervorragenden Vertretern wird ferner angeführt einerseits die gründliche Beschäftigung mit den naturwissenschaftlichen und physikalischen Studien, die sie mit den theologischen Studien verknüpfen wollten, und andererseits ihre energische Bekämpfung der Astrologie, Alchymie und Magie, deren Anhänger damals immer zahlreicher wurden, und zum Belege besonders auf Johannes Trithemius verwiesen (S. 87). Aber übersehen und nicht gesagt wird, obwohl es der Zusammenhang und die Vollständigkeit erforderten, daß die Mittel, mit denen jener große Gelehrte gegen Magie und Hexerei kämpfte, doch vielfach auf dem Glauben an diese Dinge beruhten und daß dieser Wahnglaube gerade damals feste Consistenz gewann, weil er bereits von allen Zeitge-

nossen mit kaum nennenswerthen Ausnahmen getheilt wurde.

Indem ich über einige andere Punkte von geringerer Bedeutung hinweggehe, wende ich mich zu dem Abschnitt, der der Baukunst gewidmet ist, und hier ist vor allem hervorzuheben, daß die Späthgothik zu günstig beurtheilt wurde. Eine sehr rege Bauthätigkeit ist allerdings dem fünfzehnten Jahrhundert nicht abzusprechen und eine beträchtliche Anzahl von großen und schönen Gotteshäusern trat damals ins Leben. Aber die Behauptung, daß in keiner Periode der Geschichte so viele gottesdienstlichen Zwecken gewidmete kunstschöne Bauwerke errichtet wurden als vom Beginn des fünfzehnten Jahrhunderts bis zum Ausbruch der Kirchentrennung (S. 134) scheint doch wiederum nur zu sehr durch die apologetische Tendenz der Schrift veranlaßt worden zu sein und der Verfasser fand selbst für gut, mit der kurzen Bemerkung, daß sich in den gothischen Bauten des ausgehenden Mittelalters nicht selten ein störendes Ueberwiegen des Ornamentalen über das constructive Moment geltend mache, über die Schattenseiten und Gebrechen der Späthgothik hinwegzugleiten. Wie man aber auch darüber urtheilen mag, so gibt jedenfalls die statistische Zusammenstellung der Baudenkmäler jener Zeit (S. 135—138) zu einigen gegründeten Bedenken Anlaß und ich will namentlich die das südwestliche Deutschland betreffenden hervorheben, da mir eine völlig sichere Kenntniß der Kirchen im Norden mangelt und da der einschlägige Abschnitt in Otte's Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie, auf den sich der Verfasser bei seinen Angaben stützt, die Gothik in ihrer ganzen Dauer zusammenfaßt und es nicht immer deutlich erkennen läßt, ob eine Kirche aus ihrer früheren oder spä-

teren Periode stammt. So sind die Städte Gmünd und Rottweil mit Unrecht in das Verzeichniß aufgenommen, da die bezüglichen Kirchen, wenn auch die Bauzeit der einen von Otte auf die Jahre 1351—1510 und der andern auf 1364—1473 angegeben wird, in der Hauptsache der Blüthezeit der Gothik und nur mit einigen weniger in Betracht kommenden Bestandtheilen der Späthgothik angehören. Die Kirchen von Alpirsbach und Bebenhausen sind gar nicht gothisch, sondern romanisch, wenn nicht die des letzteren Dorfes etwa deßhalb als gothisch anzusehen sein sollte, daß sie in der Zeit der Späthgothik in dem damals herrschenden Geschmack zugestutzt wurde, und wenn gegen diese Bemerkung eingewendet würde, daß die Namen dieser Dörfer nicht wegen ihrer Kirchen, sondern wegen ihrer gothisch angelegten Kreuzgänge aufgeführt wurden, so ist zu erinnern, daß die Darstellung nur an die Kirchen zu denken erlaubt. Ellwangen und Hirschau erhielten in der fraglichen Zeit allerdings Gotteshäuser. Allein ihre Hauptkirchen gehören einer früheren Periode an und doch sollte man nach der Darstellung des Verfassers glauben, daß sie, ähnlich wie die Kirchen von Nördlingen und Dinkelsbühl, und nicht unbedeutende Nebenkirchen, bezw. Kapellen gegen Ende des Mittelalters errichtet wurden. Die bezüglichen Namen sind deßhalb zu streichen oder es ist die der Späthgothik angehörige Kirche näher zu bezeichnen und dasselbe Verfahren ist auch bei den Kirchen der Rheinlande zu beobachten. Wenn es heißt: Wie Bayern und Schwaben, so erhielt auch Westfalen und das Rheinland in dieser Periode überaus stattliche kunstgerechte Bauwerke in großer Zahl, und wenn dann aus den Rheinlanden einfach erwähnt werden die Bauten: in Alzey, Andernach, Baden bei Carlsruhe, Basel, Bern (?),

Bingen, Bonn . . . . . Worms, Xanten, Zug (?) und Zürich (?), so muß der zum voraus nicht schon besser orientirte Leser glauben, es handle sich hier wieder um die Hauptkirche oder jedenfalls um die bedeutenderen Kirchen in diesen Städten, und doch stammen jene zumeist aus der romanischen Periode und der Besitz von so vielen ansehnlichen romanischen Kirchen läßt wie kaum ein anderes Denkmal die Rheinlande als die älteste Culturstätte Deutschlands erscheinen. Bei Zürich wird noch besonders (nach Otte) bemerkt: von 1480 bis 1490 habe man am Großmünster gebaut, und die nicht sachkundigen Leser werden diese Worte in den meisten Fällen so auffassen, die Kirche sei in der fraglichen Zeit entweder gebaut oder durchgreifend umgestaltet worden, während sie doch aus dem Ende des elften und dem Anfang des zwölften Jahrhunderts stammt und in jenem Jahrzehent nur die beiden Westthürme um drei Stockwerke weiter emporgeführt wurden. Unter den bemerkenswerthen Bildwerken in Holz wird endlich (S. 158) neben den Altären von Blaubeuren und Creglingen auch der von Heerberg im Oberamte Gaildorf angeführt, während er, wenn mich mein Gedächtniß nicht sehr täuscht, nicht als Schnitzwerk, sondern nur wegen seiner schönen Malereien berühmt ist, wie er denn auch von Otte nur unter diesem Gesichtspunkt erwähnt wird.

2) Die Weltgeschichte von Cäsare Cantu, die nach der siebenten Originalausgabe von Moriz Brühl für das katholische Deutschland bearbeitet wurde, kam in dreizehn Bänden bis zur Julirevolution. Die Geschichte einiger Staaten, wie England, wurde zwar noch um einige Jahre weiter geführt. Aber die Behandlung war nur mehr eine übersichtliche und so hatte H. Prof. Dr. Fehr, als er die

Fortsetzung des Werkes übernahm, wie es auch die Verlagshandlung wünschte, die Aufgabe, mit dem Jahr 1830 zu beginnen. Da indessen die vorausgehenden fünfzehn Jahre, wie männiglich bekannt ist, für die innere Staatengeschichte eine ganz ausnehmende Bedeutung haben, indem auf dem europäischen Festland jetzt der moderne constitutionelle Staat ins Leben trat und die öffentliche Meinung allmählig so für sich gewann, daß auch die Regierungen, die in dieser Zeit noch am alten Absolutismus festhielten, in Bälde den bezüglichen Anforderungen der Neuzeit zu genügen sich veranlaßt sahen, und da sie gleichwohl von Cantu nach dieser Seite hin noch nicht eingehend genug gewürdigt worden waren, so glaubte er auch auf sie zurückgreifen, seiner Arbeit den besonderen Titel einer allgemeinen Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts geben und als den Zeitraum, der im vorliegenden ersten Theil behandelt wird, die Jahre 1815—48 bezeichnen zu sollen. Der deutsche Leser kann diese Erweiterung nur willkommen heißen. Er verdankt ihr Aufschluß über manche Begebenheiten, deren Kenntniß ihm sehr wünschenswerth sein muß, auf deren Darstellung sich aber Cantu nicht mehr einließ, und er wird es daher auch nicht zu strenge beurtheilen, daß sie der Anlage und Disposition des Buches nicht sehr zu Statten kam, indem die Geschichte der Jahre 1815—30 zunächst nur ganz allgemein in der Einleitung S. 1—18 und dann je wieder speciell in Verbindung mit der Geschichte der einzelnen Staaten im ersten Buch dargestellt wird, das bereits von der Geschichte Europa's vom Jahr 1830 bis 1848, näherhin von der Julirevolution und ihren Folgen handelt. Der Verfasser hat sich seiner keineswegs leichten Aufgabe sichtlich mit Liebe, Eifer und Umsicht gewidmet und seine

Schrift wird daher von den Besitzern der Cantu'schen Weltgeschichte und allen, die sich für die Geschichte der neuesten Zeit interessiren, mit Freuden begrüßt werden. Hätte er sich namentlich in Darstellung der Revolutionen und Kriege einer größeren Kürze beflissen und sich dadurch Raum für die Culturgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts erspart, so hätte er den Werth seiner Arbeit noch erhöht.

Funk.

3.

Joseph von Görres. Aus Anlaß seiner hundertjährigen Geburtsfeier in seinem Leben und Wirken dem deutschen Volke geschildert von **Joseph Galland.** Mit Görres Bildniß. Freiburg i. B. Herder. V. und 704 S. 12.

Keiner der Sterblichen, die auf ihre eigene Kraft angewiesen nicht über Heere von Beamten und Soldaten zu verfügen haben, hat in unserem Jahrhundert so mächtig in seine Zeit eingegriffen als der Mann, dem die vorstehende Schrift gewidmet ist. Es wurde daher nur eine Schuld gegen ihn abgetragen, wenn in den Städten, in denen er hauptsächlich seine Wirksamkeit entfaltete, bei der Wiederkehr seines hundertsten Geburtstages sein Andenken feierlich erneuert und wenn durch Abfassung einer eingehenden Biographie sein Bild der Nachwelt recht anschaulich vor die Augen geführt wurde. H. Galland hat sich letzterer Aufgabe unterzogen und seine Arbeit zeugt wie von warmer Liebe und bewundernder Hochachtung gegen den gewaltigen

Mann, den der corsische Imperator den Großmächten beizählte, die ihn schließlich zerschmetternd zu Boden warfen, nachdem er ihnen geraume Zeit Gesetze dictirt, so von großer Vertrautheit mit den Wechselfällen seines bewegten Lebens und mit dem Reichthum seines Schaffens und Wirkens. Die Schrift wird daher allen willkommen sein, die den Säcularmenschen näher kennen lernen wollen und als Volksschrift verdient sie eine warme Empfehlung, wenn man auch vom wissenschaftlichen Standpunkt aus einige Partieen etwas anders behandelt wünschen möchte.

Funk.

4.

Geschichte der Kindheit Jesu. Nach den vier Evangelien dargestellt von Dr. **Joseph Grimm,** b. geistl. Rath und k. o. ö. Professor der Theologie an der Universität Würzburg. (Zugleich Band I. von Grimms Leben Jesu). Regensburg, New-York und Cincinnati. Druck und Verlag von Friedrich Pustet. XIV. S. u. 432 S. 4 M.

Das Urtheil über vorstehende Geschichte der Kindheit Jesu, welche zugleich als erster Band eines auf 5 Bände angelegten Lebens Jesu erschienen ist, wird ziemlich verschieden ausfallen, je nach den Anforderungen, welche der Kritiker überhaupt an ein Leben Jesu stellt, und nach dem Zweck, welcher damit erreicht werden soll. Ist dieser ein vorwiegend erbaulicher, so muß der Maßstab der Beurtheilung ein ganz anderer sein, als wenn eine wissenschaftliche Bearbeitung des Lebens Jesu zum Ziele gesetzt wurde.

Würde man dem Verfasser entschieden Unrecht thun, wenn man das wissenschaftliche Element seiner Arbeit absprechen würde, so scheint doch der erbauliche Charakter in derselben zu prävaliren. Sagt er auch in der Vorrede, daß er ein Leben Jesu nach den vier Evangelien in erschöpfender Weise darstellen wolle, so besteht das erschöpfende Moment doch mehr in der vollständigen Hervorhebung aller für das gläubige Gemüth ansprechenden Elemente in den Evangelien als in einer allseitigen wissenschaftlichen Begründung.

Der Verfasser formulirt die Aufgabe eines Lebens Jesu dahin: „Den Inhalt dieser 4 Quellenschriften vom Standpunkte aus zu deuten, auf dem sie geschrieben worden sind, den so erfaßten Inhalt in jenen Zusammenhang zu bringen, der dem wirklichen Verlaufe des messianischen Lebens einzig entspricht, der auch, bei richtigem Verständnisse der einzelnen Evangelien, von diesen selbst hinlänglich angedeutet und zuletzt in der eigenen Großartigkeit mit dem Siegel seiner Aechtheit ausgestattet erscheint, dies bleibt für eine Geschichte des Lebens Jesu die entsprechende Aufgabe" (S. XII). Da aber hierin nicht die erwünschte Einstimmigkeit herrscht und die Exegeten über den Zweck der einzelnen Evangelien und ihr gegenseitiges Verhältniß ziemlich weit auseinander gehen, während das christliche Alterthum derartige Fragen kaum berührt, so ist es für das Verständniß des Lesers gewiß von großem Interesse, darüber zuerst aufgeklärt zu werden. Zwar wird bemerkt, daß Matthäus eine Realordnung befolge und Lucas von Anfang bis zu End streng geschichtlich verfahre (S. 177), daß es zum Plan des Lucas nicht gehört habe, von der Ankunft der Magier und im Zusammenhang damit von der Flucht nach Aegypten zu erzählen (S. 327), ja daß ein inspirirter Schriftsteller

im Verschweigen ebenso seine Kunst als seine Würde zeige (S. 160) und sich ein Evangelist nicht den Aufwand eines einzigen Wortes erlaube, um seine Schilderung durch einen bedeutungslosen Zug bloß belebter zu machen (S. 163, Anm. 1), allein dies sind Punkte, die keineswegs selbstverständlich und allgemein zuzugeben sind. Muß ja doch der Verfasser selbst öfter der Auffassung katholischer Exegeten entgegentreten, was um so mehr eine eingehende Darlegung über seine Auffassung der Quellenschriften erwünscht gemacht hätte. Allerdings kann uns derselbe auf seine „Einheit der 4 Evangelien“ verweisen, in welcher diese Vorfragen behandelt sind, aber schwerlich dürfte es sein Wunsch sein, daß dieses Leben Jesu auf den Leserkreis jenes Buches beschränkt bleibe.

Dagegen hat der Verfasser einem andern Theil seiner Aufgabe seine ganz besondere Aufmerksamkeit zugewendet, der Stellung Jesu zum A. T. Das messianische Leben ist die Vollendung der dem israelitischen Volke gewordenen Verheißungen, ja die Geschichte des Volkes selbst ist in vielen Punkten ein Typus des messianischen Lebens. Die Schriften, Gesetze und Institutionen des A. B. geben den Grund, aus welchem der N. B. herausgewachsen ist, novum testamentum in vetere latet, vetus in novo patet. Dieser Theil, den eine Einleitung über den Gang der Offenbarung vorbereitet, ist in der That wie der schwierigere so auch der interessantere in dieser Arbeit, wenn auch der Wunsch berechtigt ist, die Stellung der einzelnen Evangelien zum Judenthum näher präcisirt zu sehen, denn weder die Synoptiker für sich noch im Vergleich mit dem Johannesevangelium versetzen uns in die ganz gleiche Situation. Es kann sicher die ganze Vorgeschichte bei Matthäus und Lucas

nicht verstanden werden, wenn man bei ihrer Erklärung diesen Gesichtspunkt nicht immer im Auge behält. Bekannt ist, daß gerade diese Theile beider Evangelien wie bei den Häretikern der alten Zeit, so bei den neueren Kritikern am meisten Anstoß erregt haben und deßhalb unbarmherzig als spätere Zuthat beseitigt oder doch vom Grundstock der Evangelien streng unterschieden wurden. Während das Johannesevangelium wegen seines hohen Standpunktes und des ruhigen, sich stets gleich bleibenden Bildes des Gottmenschen von den Gläubigen lange bevorzugt und selbst auf Kosten der Synoptiker erhoben wurde, hat sich in neuerer Zeit die Kritik mit Vorliebe den Synoptikern zugewandt, weil hier der allmählichen Entwicklung des Messiasbildes mehr Raum gegeben zu sein scheint. Da aber schon die Vorgeschichte den Herrn klar und deutlich über den Kreis der natürlichen Entstehung und Entwicklung hinaushebt, so mußte sie der Kritik zum Opfer fallen. Es fehlt nicht an Versuchen, welche in den diesbezüglichen Angaben der Vorgeschichte geradezu einen Widerspruch mit der Anschauung des ganzen Evangeliums nachweisen wollen. Diesen gegenüber ist es als ein verdienstliches Unternehmen anzuerkennen, wenn, wie es der Verfasser thut, gezeigt wird, daß auch in den Vorgeschichten der Evangelien des Matthäus und Lucas derselbe Gedanke, der das Evangelium überhaupt beherrscht, zu Grunde liegt, daß sie an die alttestamentliche Offenbarung anknüpfend die Basis für die Entwicklung des ganzen messianischen Lebens sind. Schon der Stammbaum bei Matthäus läßt diese Wahrnehmung machen. Sowohl die Lücken, welche er augenscheinlich aufweist, als auch die Zusätze, welche für den ersten Anblick auffallend erscheinen, dienen dem gleichen Zweck, welcher überhaupt

das Ziel des ganzen Pragmatismus im ersten Evangelium ist. Der Zusatz τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ in V. 2 kann ebenso wenig zufällig sein als der ganz analoge Zusatz in V. 11, sondern beide müssen aus der Geschichte der Offenbarung erklärt werden. „Darin, daß Israel als Volk seine ganze Existenz dem Segen seiner Patriarchen, der gnädigen Wirkung des in seinen Vätern thätigen messianischen Lebenskeims verdankt, ruht der sichtbare, geschichtliche Rechtstitel des Messias auf sein Volk, die natürliche Verpflichtung Israels, sein Reich zu bilden" (S. 189). Umgekehrt werden Jechonias und seine Brüder angegeben, „um den gewaltigen Umschlag anzudeuten, bei welchem nicht nur die Geschichte Israels, sondern auch die messianische Genealogie mit jener „Uebersiedlung" angelangt ist" (S. 253). Auch die auffallende Erscheinung, daß 4 Frauen in den Stammbaum Jesu aufgenommen sind, kann nicht aus dem sündhaften Charakter der Frauen erklärt werden, sondern nur aus ihrer besonderen Stellung in der Offenbarungsgeschichte (S. 193, 197, 199, 201). Eine Vergleichung des Stammbaums mit dem des Lucas fehlt ganz, scheint aber nach der Bemerkung S. 205, Anm. 2 einer späteren Ausführung vorbehalten zu sein. Die vielfach besprochene Schwierigkeit am Schlusse der Genealogie, wo der natürliche Gang plötzlich unterbrochen und so scheinbar der Zweck derselben vereitelt wird, kann allerdings schon dadurch beseitigt werden, daß man in der Anlage des ganzen Stammbaums diesen Schluß angelegt findet. Es kann ja nicht die Absicht des Schriftstellers sein, Jesus von Seiten des Joseph in physischen Zusammenhang mit dem Davidischen Königsgeschlecht zu bringen, aber die Bezeichnung Jesus als Sohn Davids im Evangelium und in den Briefen, welche so häufig da-

gegen angeführt wird, hätte doch eine weitere Erklärung veranlassen können. Das μνηστευθείσης 1, 18 wird abweichend von der Ansicht mancher Väter und Exegeten mit Recht von der Verlobung genommen, deren Bedeutung bei den Juden nicht nach unsern Verhältnissen zu beurtheilen ist und verschiedene sonst auffallende Ausdrücke dieses Abschnittes erklärt. Aber nicht einverstanden bin ich damit, daß ἐκ πνεύματος ἁγίου zu εὑρέθη bezogen wird, da ich auch mit andern glaube, daß Joseph mehr als der Augenschein lehrte, nur aus dem Munde des Engels erfuhr (S. 219). Weder die Sachlage noch der Zusammenhang spricht gegen diese Auffassung, denn sonst wäre die Offenbarung durch den Engel unnöthig und das Benehmen des Joseph unbegreiflich gewesen, wie schon Maldonat ganz gut bemerkt; daß Matthäus vom Standpunkt des Schriftstellers aus proleptisch referirt, ist nicht bloß hier, sondern noch öfter auch in der Vorgeschichte wahrzunehmen. Es scheint mir in diesem Theil dem Verfasser überhaupt begegnet zu sein, was er von denen sagt, welche „mehr fromm als nüchtern" den Gemahl eder Jungfrau als reiner denn die Engel darstellten (S. 226). Wohl mag die sonst allgemein übliche Bezeichnung Pfleg- oder Nährvater das Verhältniß des Joseph zum göttlichen Kinde nicht erschöpfend zum Ausdruck bringen, aber doch wird vielen nicht recht verständlich sein, was der Verfasser darüber bemerkt: „Gerade aber, daß der Sohn der Jungfrau als solcher auch gegenüber dem Gemahl seiner Mutter volle Sohnsrechte besitze, daß er gegenüber diesem Sprößling Davids von selbst und naturgemäß, als vollgiltiger Sohn in all die bestimmten Rechtstitel und Erbansprüche eintrete, dafür ist bereits aus weiter Ferne die Weise der Menschwerdung angelegt und erscheint

in unserm Bericht die Jungfrau eben mit Joseph „aus dem Hause Davids“ verlobt“ (S. 122).

Bei dem Bericht über die Magier und die Flucht nach Aegypten ist das Hauptmoment richtig hervorgehoben, das eben darin besteht, daß die Juden ihren Messias von Anfang an verkennen und verfolgen und deßhalb das Heil ihnen genommen und den Heiden gegeben wird. Dieser Gedanke ist schon in dem Citat 1, 23 ausgesprochen (S. 229 ff.) und festgehalten bis zu dem Citat 2, 23. Dort wird das Davidische Geschlecht wegen seines Unglaubens und seiner Gottlosigkeit vom Propheten verworfen und die Jungfrauen geburt als Zeichen angekündigt, hier wird Nazaret als der von den Propheteen vorausgesagte Wohnort des Herrn erwähnt, wohin den Sohn Davids der Unglaube des eigenen Volkes drängt und als endlich die messianische Gestalt aus Nazaret auftaucht, da schüttelt dann auch alles den Kopf, was eine solche Erscheinung aus Nazaret soll! (S. 395.) Auch die historischen Verhältnisse, welche das Wort des Jesaias voraussetzen, sind gut geschildert, nur wäre es vielleicht hier am Platze gewesen, auch andere Erklärungen der Stelle zu berücksichtigen, nicht weil die gegebene unrichtig wäre, sondern weil der Leser schon um der Einwendungen willen, welche häufig dagegen gemacht werden, dieselben kennen sollte. Etwas Apologetik schadet gegenwärtig in einem Leben Jesu gewiß nichts.

Die Hauptstärke des ganzen Buches liegt neben der schon genannten Beziehung des N. T. auf das A. entschieden in dem erbaulichen Moment. Durch das ganze Buch weht ein Hauch heiliger Begeisterung, welcher das Gemüth unwiderstehlich ergreift und in die hl. Geheimnisse vertieft. Die gewählte, vielleicht mitunter zu stark poetische

Sprache entwirft von den edlen Gestalten des Zacharias und der Elisabeth, des Joseph und der Maria und vor allem von dem Mittelpunkt der ganzen Erzählung, von dem göttlichen Kinde, so schöne und ergreifende Bilder, daß man sich gleichsam selbst in das Heiligthum versetzt findet, wo Zacharias „im Symbole des Rauchopfers seines Volkes Anliegen als süßen Wohlgeruch, zum Gebete verduftet, emporsandte“ (S. 82). Daß es nicht ein gewöhnliches Erbauungsbuch ist, sondern der Belehrung viel bietet, dürfte das bisher Gesagte zur Genüge beweisen; überall ist ein sicheres wissenschaftliches Fundament gelegt, nur ist mitunter zu bedauern, daß der Verf. dasselbe den Leser mehr ahnen als sehen läßt, daß er das Gerüste seines Baues wieder abgebrochen hat und nur die reife Frucht seiner Studien darreicht, während die wissenschaftlichen Nachweise ein bescheidenes Plätzchen in den Anmerkungen gefunden haben. Die gebildete Welt, für welche doch ein derartiges Buch bestimmt ist, hat schon zu viel von den Früchten gekostet, welche an dem Baume des von ganz anderem Standpunkte aus geschriebenen Lebens Jesu wachsen, als daß sie in ihrer Mehrzahl unmittelbar an solcher für unberührte Seelen bereiteten Kost Gefallen finden könnte. Der Wille wird beim Glauben immer den Hauptausschlag geben, aber die Erkenntniß, welche auch durch die Gegensätze gefördert wird, ist doch nicht zu unterschätzen.

Das Buch ist in 14 Kapitel eingetheilt und enthält noch einen Anhang über den Namen Maria. Zur Weckung und Bestärkung des Glaubens und zu geistiger Anregung wird es sicher viel beitragen. Schanz.

4.

Patrum apostolicorum opera. Textum ad fidem codicum et graecorum et latinorum adhibitis praestantissimis editionibus recensuerunt, commentario exegetico et historico illustraverunt, apparatu critico, versione latina passim correcta, prolegomenis, indicibus instruxerunt **Oscar de Gebhardt, Adolfus Harnack, Theodorus Zahn.** Editio post Dresselianam alteram tertia. Fasc. I. Lipsiae 1875. Hinrichs. XCII, 248 p. 8.

Fasciculi primi partis prioris editio altera 1876. LXXV, 158 p.

Clementis romani epistulae. Edidit, commentario critico et adnotationibus instruxit, Mosis Assumptionis quae supersunt collecta et illustrata addidit, omnia emendata iterum edidit **Adolfus Hilgenfeld.** Lipsiae, 1876. Weigel. XLIX, 153 p.

Die Dressel'sche Ausgabe der apostolischen Väter, die zuerst i. J. 1857 und dann mit Supplementen zum Barnabasbrief und Pastor Hermä aus dem Codex Sinaiticus i. J. 1863 erschien, war schon seit einigen Jahren vergriffen und der Autor beauftragte, da er beinahe erblindet der Aufgabe nicht mehr gewachsen war, C. von Tischendorf mit ihrer Erneuerung. Aber der Meister der Kritik unter den Theologen der neuesten Zeit starb bald darauf und so kam die Arbeit in die Hände der auf dem Titel genannten Männer. Das Werk wird in drei Theilen erscheinen und der zweite mit den Ignatiana und dem Polykarpbrief wird von Zahn bearbeitet, der erste und letzte von Gebhardt und Harnack und zwar in der Weise, daß der eine den Text, der andere den Commentar herstellt und in den Prolegomenen jener über die Codices und Editionen Rechenschaft

gibt, dieser über Alter, Verfasser der Schriften u. dergl. handelt.

Die neue Ausgabe unterscheidet sich von den früheren in mannigfacher Hinsicht und wenn sie auch auf dem Fundament ruht, das durch Dressel's Bemühungen für die Herstellung eines besseren Textes gelegt wurde, so läßt sie sich doch geradezu als eine neue Arbeit bezeichnen. Der Rahmen wurde ein weiterer, indem der Brief an Diognet und die Fragmente des Papias und der Presbyter bei Irenäus, die früher fehlten, aufgenommen wurden, und der Commentar und die Prolegomenen zu den älteren Stücken wurden völlig umgearbeitet. Umfaßten die Prolegomenen zu der ersten Dressel'schen Ausgabe im ganzen 55, bezw. 62 Seiten, wenn wir die Notitia codicum dazu nehmen, so zählen sie in dem vorliegenden ersten Heft, das zuerst besprochen werden soll und das außer den bereits angeführten neuen Stücken den Barnabasbrief und die beiden Clemensbriefe enthält, 103 Seiten und den einschlägigen Punkten, den Codices und Ausgaben, den über die apostolischen Väter erschienenen Abhandlungen, der Geschichte ihrer Schriften, der Frage nach deren Aechtheit, Integrität und Entstehung u. s. w. wurde hienach eine sehr eingehende Behandlung zu Theil. Die Untersuchung zeichnet sich auch durch große Akribie aus und die Arbeitstheilung, die bei dieser neuen Ausgabe zur Anwendung kam, hat sich nicht unfruchtbar erwiesen. An dem Commentar ist namentlich hervorzuheben, daß überall die Stellen verwandten Inhaltes aus der hl. Schrift und den Schriften der Väter mit großer Umsicht und mit großem Fleiß beigebracht wurden, und die Bereicherung, die die Arbeit dadurch erhielt, ist nicht gering anzuschlagen. Sie hat freilich auch ihren Theil dazu beigetragen, den ohnehin

beträchtlichen Umfang des Buches zu vergrößern und insofern wäre vielleicht da und dort eine kleine Beschränkung am Platz gewesen, so bei Barnabas c. 16, 9, indem die Stellen über die Sonntagsfeier in den archäologischen Hand- und Lehrbüchern ja leicht zu finden sind.

Gehen wir auf einzelnes ein, so ist vor allem hervorzuheben, daß uns von der alten lateinischen Uebersetzung des Barnabasbriefes ein gereinigter Text geboten wird. Die einzige Handschrift, die von ihr existirt, ein Codex Corbeiensis und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts noch in der Bibliothek von St. Germain in Paris befindlich, kam gegen Ende dieses oder im Anfang des 19. Jahrhunderts durch Erwerb von Dubrowsky in die kaiserliche Bibliothek nach St. Petersburg und hier wurde sie im Winter 1874 durch G. einer nochmaligen Vergleichung unterzogen, nachdem schon Hilgenfeld in der Zeitschrift f. w. Th. 1871 S. 262—290 einen vielfach verbesserten Text gegeben hatte. In der Frage nach der Entstehungszeit des Briefes schließen sich die Herausgeber, bezw. H. an die Theologen an, welche in c. 16 einen Hinweis auf den Plan Hadrians erblicken, den Tempel in Jerusalem wieder aufbauen zu lassen, und mit Rücksicht auf dieses Moment wird die anfänglich unbestimmte Angabe, der Brief sei in den Jahren 71 bis 132 und vermuthlich in dem letzten Theil dieses Zeitalters entstanden, dahin bestimmt, er sei nicht nach dem J. 120 geschrieben worden, da die freundlichen Beziehungen Hadrians zu den Juden damals schon zu Ende waren. Das vierte Capitel, das zur Ermittlung der Entstehungszeit ebenfalls vielfach in Anspruch genommen wird, wird bei Seite gelassen, weil die Erfüllung der dort angeführten Daniel'schen Weissagung, die Demüthigung der drei Könige auf einmal

(ὑφ' ἕν), in der Zeitgeschichte für uns nicht nachweisbar sei und weil man ebensowenig wisse, welcher von den römischen Kaisern in der Reihe der in Betracht kommenden zehn Könige von Barnabas als der erste betrachtet werde und ob Otho, Galba und Vitellius mitzuzählen seien (!). Es ist nun allerdings zuzugeben, daß ein ins einzelne sich erstreckender Beweis hier nicht zu erbringen ist und die Beziehung des kleinen Horns auf den einen oder andern Kaiser mag deßhalb als fraglich gelten. Allein eine andere Frage ist, ob das Fundament deßwegen selbst preiszugeben ist, weil die in Rede stehende Entfernung von ihm aus nicht mehr ganz genau ermittelt werden kann und diese Frage ist nicht nothwendig mit H. zu bejahen, so lange nicht die Beziehung von c. 16 auf den Hadrian'schen Tempelbau auf festere Füße gestellt wird, als es bisher geschehen ist. Barnabas wollte hier, wie allgemein zugegeben wird, auf ein Zeitereigniß oder eine Zeiterscheinung hinweisen und wie man auch seine Worte im einzelnen deuten mag, wenn man ihnen nur nicht zu sehr Gewalt anthut und nicht etwa mit Volkmar die Zahl der 10 Daniel'schen Könige auf 13 anwachsen läßt: die 10 Könige halten uns immerhin im ersten Jahrhundert fest, mag nun der elfte oder das kleine Horn mit Weizsäcker in Vespasian oder mit Wieseler (Jahrb. f. d. Theol. 1870 S. 609—614), Riggenbach und Skworzow in Domitian oder mit Hilgenfeld, Ewald und Pfleiderer in Nerva erblickt werden und dieses Resultat ist, wenn es auch nur allgemeiner oder gegenüber der anderen Zeitbestimmung negativer Art ist, nicht gering anzuschlagen. Daß es uns nicht gelingen will, die Demüthigung der drei Könige durch das kleine Horn völlig befriedigend nachzuweisen, darf uns nicht beirren dasselbe

festzuhalten. Da Barnabas sich nicht mit eigenen Worten über die Zeitlage ausspricht, sondern fremde Worte auf sie anwendet, so darf man fragen, wie Riggenbach richtig betont hat, ob jene wirklich nach allen Seiten zutreffend waren und dazu kommt noch, daß er Nachrichten über seine Zeit gehabt haben konnte, die, mochten sie wahr oder falsch sein, von denen, die wir besitzen, verschieden waren. Das vierte Capitel dürfte daher bei der Erörterung der Frage nach der Entstehung des Barnabasbriefes nicht so leichten Kaufes preiszugeben sein und ich glaube, daß ihm trotz allem, was dabei noch unerklärt bleiben mag, doch so viel zu entnehmen ist, daß der Brief eher am Ende des ersten als am Anfang des zweiten Jahrhunderts abgefaßt wurde. Indessen handelt es sich hier, da wir uns immerhin auf keinem ganz festen Boden bewegen, bloß um Meinungsverschiedenheiten im eigentlichen Sinn des Wortes und die vorstehenden Bemerkungen mögen auch nur in diesem Sinn aufgefaßt werden. Anders verhält es sich aber mit einigen Bemerkungen des Commentators zu c. 7 und 8.

Die Angaben des Barnabas über die jüdischen Ceremonien wurden in der neuesten Zeit beinahe allgemein mit größtem Mißtrauen aufgenommen und, wenn sie sich nicht auf die hl. Schrift zurückführen ließen, vielfach für unrichtig erklärt. Man hat dabei nicht bedacht, daß dieses Urtheil doch nicht so leichthin zu fällen ist, weil Barnabas gegen seine judaistischen Gegner schwerlich mit Waffen vorging, die ihm sofort in den Händen zerbrochen werden konnten, und überdieß hängen seine Aufstellungen nicht so ganz in der Luft, als man bisweilen glauben machen wollte. Sie werden in der Hauptsache theils durch die hl. Schrift theils durch die Mischna bestätigt und wenn zwischen letz-

terer und dem Barnabasbrief in Kleinigkeiten eine Differenz sich befindet, warum sollte dann jene mehr Glauben verdienen, die vom Hörensagen berichtet, als dieser, dessen Angaben auf einem Buch beruhen, das aus einer Zeit herstammt, da der Tempeldienst noch in Uebung war? Diese Frage wurde schon im Jahrgang 1852 der Q. Schr. S. 619 aufgeworfen und sie ist, wie bereits dort und neuerdings wieder von Braunsberger nachgewiesen wurde, nicht zu Ungunsten des Barnabas zu entscheiden. Das fragliche Mißtrauen beherrschte auch den Commentator und bestimmte ihn zu einigen Bemerkungen, die schwerlich richtig sind. Wenn er S. 27 gegen die Angabe des Barnabas: die Priester sollen am Versöhnungsfest von dem Bock essen, der für die Sünden geopfert wurde, einwendet, Moses habe die Verbrennung des ganzen Bockes angeordnet, so ist zu erinnern, daß seine Einrede nur unter der Voraussetzung richtig ist, am Versöhnungsfest sei außer dem Sendbock nur noch ein einziger Bock geopfert worden, eine Voraussetzung die aber nach Num. 29, 11 und nach Josephus Flavius (Antiq. III. c. 10, 3), sowie nach der Mischna (Joma VII. 4. Menachoth XI, 7) hinfällig ist, da dort von einem weiteren Bock und hier vom Essen desselben die Rede ist mit dem Beifügen, die babylonischen Priester haben ihn roh genossen, weil sie keinen Eckel davor hatten. Ebenso unrichtig ist der Einwand, der S. 31 gegen die Angabe des Barnabas erhoben wird, die Knaben sollen die Besprengung mit dem Reinigungswasser vornehmen, das durch Vermischung mit der Asche der rothen Kuh gewonnen wurde: die Besprengung sei Sache des Priesters gewesen. Allerdings kam es nach Num. 19, 4 dem Priester zu, mit dem Blut der rothen Kuh den Eingang des Zeltes zu be-

sprengen. Aber Barnabas berührt diese Besprengung gar nicht, sondern er spricht deutlich genug von der Besprengung der Unreinen mit dem eben beschriebenen Reinigungswasser und zu deren Vornahme war nach Num. 19, 19 nicht ein Priester erforderlich, sondern jeder Reine befähigt. Die levitische Reinheit konnte aber am ehesten bei Kindern erhalten werden und wenn man in Betracht zieht, welch kleinliche und ängstliche Sorgfalt nach der Erzählung der Mischna (Para III, 2. 3) angewendet wurde, um Kinder sowohl vor der Geburt als nach derselben vor Verunreinigung zu bewahren, wird man die Angabe des Barnabas nicht nur nicht zweifelhaft, sondern im Gegentheil höchst glaubwürdig finden.

Nicht so sehr wie über den Barnabasbrief gehen die Anschauungen über die Clemensbriefe auseinander. Der Ursprung des ersten Briefes wurde zwar vor noch nicht gar langer Zeit von mehreren Theologen wegen der Bezeichnung des Apostels Petrus und Paulus als jüngst aufgetretener Streiter Christi (c. 5), wegen der Nichterwähnung des über Jerusalem ergangenen Gerichtes (c. 6), wegen der Anführung des jüdischen Tempeldienstes als vermeintlich noch bestehend (c. 40 f.) und aus andern Gründen in die Zeit zwischen der Neronischen Christenverfolgung und der Zerstörung Jerusalems gesetzt, von andern in das Zeitalter Hadrians herabgerückt und der Brief selbst damit dem bekannten römischen Clemens abgesprochen. In der neuesten Zeit sind indessen die Stimmen gegen die Aechtheit verstummt und die Entstehung des Briefes wird von der größeren Mehrzahl der Theologen in die Zeit der Domitianischen Christenverfolgung oder die nächste Folgezeit verlegt. S. 252 ff. dieses Jahrganges wurde diese Anschau-

ung in der Q. Schr. vorgetragen und wird auch von den Herausgebern der beiden oben genannten Schriften vertreten, von Harnack und Hilgenfeld. Auch über den zweiten Brief haben sich die Ansichten gegenseitig etwas genähert. In der ersten Auflage hielt Harnack zwar noch den epistolaren Charakter der Schrift aufrecht und betrachtete als ihren Verfasser mit Hilgenfeld den P. Soter. Er sprach sogar seine Verwunderung aus, daß vor Hilg. niemand das Richtige getroffen habe, und es ist wahr, daß diese Ansicht als solche früher unbekannt war, wiewohl mit der Vermuthung, der Brief könnte von dem B. Dionysius von Korinth, einem Zeitgenossen Soters, herrühren, eine ähnliche bereits von Wocher (die Briefe der apost. Väter Clemens und Polykarpus 1830 S. 204) vorgetragen worden war. Durch die Auffindung des Codex Hierosolymitanus hat sie sich indessen als zweifellos unrichtig herausgestellt. Das Schriftstück gibt sich in seiner zweiten Hälfte ganz unzweideutig als eine Homilie zu erkennen und die Herausgeber fanden sich so zur Retractation ihrer früheren Aufstellung veranlaßt. Wenn aber auch die Frage nach dem Charakter des zweiten Clemensbriefes nunmehr entschieden ist, so wurde dagegen die Lösung der Frage nach dem Ursprung desselben durch den beregten Fund nicht gefördert und die Kritik hat hier nach wie vor ein weites Feld. Harn. läßt ihn wegen Verwandtschaft mit dem Pastor Hermä und aus andern Gründen in den Jahren 130 (135) — 160, wegen Nichterwähnung der Irrlehren Marcions und Valentins näherhin c. 135—140 (145) entstehen und ist ferner geneigt, wegen seiner Beziehung zu jener Schrift und weil er dem römischen Clemens zugeschrieben wurde, Rom als seine Heimath zu betrachten. Hilg. erblickt die christliche Kirche im Zustand der Ver-

folgung und speciell der Mark Aurel'schen Verfolgung und vermuthet weiterhin gestützt auf die bezügliche Anschauung Dodwells, die Homilie sei von dem alexandrinischen Clemens als jungem Mann in Korinth gehalten und zunächst einfach *Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους* überschrieben, später aber dem Brief des römischen Clemens gleichsam als zweiter Brief beigefügt worden. Die Conjectur ist bestehend und es begreift sich, daß derjenige, der sie aufstellte, zur Meinung kommen konnte, wer sie verwerfen wolle, müsse eine bessere Erklärung für den Umstand beibringen, daß die fragliche Homilie dem römischen Clemens als dessen zweiter Brief zugeschrieben wurde. Bei der lückenhaften Kenntniß, die wir von dem zweiten und dritten Jahrhundert haben, darf man es indessen bei einer Frage von der Beschaffenheit der vorliegenden auch bei einem Non liquet bewenden lassen und so einleuchtend auch diese neue Vermuthung zu sein scheint, so könnte es ihr, wie mir dünkt, wenn in unserer Angelegenheit noch weitere Funde zu erwarten wären, doch auch ergehen wie der früheren.

Gehen die Herausgeber in der Frage nach dem Ursprung des zweiten s. g. Clemensbriefes auseinander, so ist dieß nicht minder bezüglich der Stellung der Fall, die sie zu dem Codex Hierosolymitanus einnehmen. G. und H. räumen zwar ein, daß von den Itacismen ganz abgesehen die Zahl der Schreib- und Flüchtigkeitsfehler in dem Codex Alexandrinus eine sehr beträchtliche ist und daß, wenn sie mitgezählt würden, dem Text des Codex H. der Vorzug einzuräumen wäre. Allein sie bemerken auch, daß der Kritiker nicht so urtheile, stellen beide Codices im Werthe ziemlich gleich und lassen in den meisten zweifelhaften

Fällen den alexandrinischen den ursprünglichen Text bewahren. Anders verfuhr H. Wenn er auch zugab, daß der Codex H. durch A. in manchen Punkten verbessert werde, so räumte er jenem doch im ganzen den Vorzug ein und die beiden Textesrecensionen gehen so in den zweifelhaften Stellen auseinander, die eine schließt sich an die ältere, die andere an die neu entdeckte jüngere Handschrift an. Ich halte jenes Verfahren für das richtigere. Dabei ist freilich anzuerkennen, daß auch das andere auf guten Gründen beruht, und es ist zu hoffen, die syrische Uebersetzung der beiden Clemensbriefe, die in einem Manuscript der Bibliothek des verstorbenen J. Mohl in Paris vorgefunden wurde und die in Bälde veröffentlicht werden wird, werde einige Anhaltspunkte bieten, durch die die Entscheidung zu Gunsten des einen oder des andern Codex mehr Sicherheit gewinnt.

Indem ich die Anzeige schließe, führe ich noch einige von den kleineren Versehen an, die ich mir beim Lesen der Gebhardt-Harnack'schen Arbeit notirt habe. Falsche Citate stehen beim Barnabasbrief S. 9 (c. 4, 10) Jren. adv. haer. V. c. 32 st. IV. c. 32, bezw. c. 17, 2 (ed. Stieren. I. 609): S. 31 (c. 6, 11) Matth. 20, 24 st. 20, 22; S. 44 (c. 12, 1) IV. Esra 4, 30 st. 4, 33 (Fritzsche, Libri apocr. V. T. 1871 p. 595); S. 62 (c. 18, 1), Röm. 1, 24 st. 1, 18; beim ersten Clemensbrief (c. 11, 2) Joseph. Antiq. XI. c. 1 st. I. c. 11; Jren. IV. c. 31, 2 st. c. 31, 3. Die Vermuthung, im Barnabasbriefe sei c. 12, 6 st. ἐνδόξως ἐν δόκῳ zu lesen, rührt nicht von Cotelier, sondern von Gallandi her und die Behauptung, Müller habe die Beziehung von c. 6, 9 auf die Dornenkrone Christi bestritten, steht mit dessen Erklärung (S. 197)

in ausdrücklichem Widerspruch. Das sic, das pag. XVI. dem Titel R. P. domnus beigefügt ist, wäre wohl weggeblieben, wenn der Kritiker bedacht hätte, daß die Schreibweise domnus st. dominus bei den Maurinern eine stehende Titularform war.

Funk.

5.

Einleitung in die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments von Dr. **Franz Kaulen.** Erste Hälfte. Freiburg im Breisgau. Herder'sche Verlagshandlung, 1876. VI. und 152 S.

Die Einleitung H. Kaulens bildet den 9. Band der „Theologischen Bibliothek" und soll in möglichst gedrängter Darstellung und Auswahl des umfassenden Materials, entsprechend dem Zweck der Theologischen Bibliothek, zugleich dem Bedürfnisse der Studirenden und den Anforderungen der im Leben stehenden Priester zu dienen, ihrem Gegenstand wissenschaftlich gerecht werden. Dieß bedingte den Versuch einer strengen Eingliederung in das Lehrgebäude der katholischen Theologie und die systematische Sammlung und Ordnung des vielgestaltigen Inhaltes der Einleitungswissenschaft um Einen Mittelpunkt. Es ist anzuerkennen, daß der Verfasser mit Erfolg an seiner Aufgabe gearbeitet und insbesondere sich um die Gewinnung allgemeiner und den spröden, leicht auseinanderfallenden Stoff beherrschender Gesichtspunkte bemüht hat. Während, um von frühern Bearbeitungen abzusehen, Haneberg im „Versuch einer Geschichte der biblischen Offenbarung", für dessen jüngst erschienene

vierte Auflage eine Besprechung im nächsten Jahrgang der Q. Schrift vorbehalten wird, die biblische Geschichte im Licht der Offenbarungsgedanken zum wesentlichen Bestandtheil der Einleitung macht und ihr den ausgedehntesten Raum verstattet, Danko und in seinen Fußstapfen Zschokke neben etwas kürzerer Behandlung der biblischen Geschichte noch biblische Geographie und Hermeneutik in den Bereich der Einleitung hereinziehen, hat Verfasser die Selbstbeschränkung geübt, den Umfang der Einleitungswissenschaft in dem direkten Beweis für den höhern Ursprung der heiligen Schrift zu beschließen, so daß außer der Lehre von der Inspiration und vom Kanon nur der Beweis für die Glaubwürdigkeit, d. h. die Unverfälschtheit und die Authentie der einzelnen biblischen Bücher zur ausführlichern Erörterung kommt. Letztere soll in der zweiten Hälfte nachfolgen: wir wünschen ihr neben der vom Verfasser strenge eingehaltenen Wahrung der katholischen Principien eine vorurtheilslose kritische Würdigung der einschlägigen Materien, welche hier nicht immer mit striktester Aufrechthaltung aller traditionellen synagogal-kirchlicher Auffassungen zusammengehen kann. Die Einleitung könnte nur mit Darangabe ihrer Eigenschaft einer theologischen Disciplin ein Theil der allgemeinen Literaturgeschichte genannt werden, und gewiß hätte sie auch als bloße Sammlung von Vorkenntnissen zum Studium der heiligen Schrift auf den Namen einer Wissenschaft zu verzichten; da sie nach der Beschränkung des Verfassers allem rein geschichtlichen Stoff fern zu bleiben hat, so vermag er ihr mit Grund ihren Standort in dem allgemeinen, apologetischen Theil der dogmatischen Theologie anzuweisen (S. 5). Demselben und der theologischen Wissenschaft könnte sie nur dann entrückt werden, wenn der Be-

griff der übernatürlichen Entstehung der Bibel, an welchem die auf der Bibel als ihrer Hauptquelle fußende christliche Glaubenslehre festzuhalten hat, von vorn herein aufgegeben wird: in diesem Fall wäre sie ein bloßes, wenn auch noch so hoch zu stellendes Denkmal des jüdischen Nationalgeistes und seiner geschichtlichen Entfaltung. In den meisten protestantischen Darstellungen ist sie dieß auch bereits ohne Einschränkung geworden, oder ist doch stark auf dem Wege dahin. Die religiös kirchliche Anschauung darf aber die Strenge der dargelegten Prinzipien nicht auf die menschlichen Bestandtheile der Bibel ausdehnen, wenn sie nicht zur Buchstabenvergötterung führen und dieselbe zuletzt zu einem verschlossenen Buch mit sieben Siegeln machen will.

Es wird folgende Gliederung des Einleitungsstoffes getroffen: An die Erörterung der Inspiration der heiligen Schrift, welche der Kanonicität zu Grunde liegt, schließt sich die Lehre vom Kanon oder von den Bestandtheilen und dem Umfang der heiligen Schrift. Darauf folgt die Lehre von der Glaubwürdigkeit derselben, indem einmal die Unverfälschtheit der heiligen Bücher dargethan und gezeigt wird, daß sie im Wesentlichen die nämliche Gestalt haben, in welcher sie schon verfaßt worden sind, sodann ihre Authentie bewiesen wird, wornach die biblischen Bücher diejenigen Merkmale an sich tragen, welche ihren kanonischen Charakter constituiren. Der Authentiebeweis ist bei jedem einzelnen Buch besonders zu führen, wogegen der Nachweis der Unverfälschtheit für alle zumal in Einem geliefert werden kann, da alle im Ganzen dieselben Schicksale durchgemacht haben. Sonach erhalten wir einen grundlegenden, einen allgemeinen und einen speziellen Theil.

Der grundlegende Theil behandelt im ersten Abschnitt

die Inspiration, im zweiten den Canon des alten und neuen Testamentes und die Apokryphen. Der allgemeine Theil hat im ersten Abschnitt Vorbemerkungen, behandelt im zweiten die Sprachen der heiligen Schrift, im dritten Abschnitt den Schriftcharakter und die Texteintheilung. Der vierte Abschnitt bespricht die überlieferten Textesexemplare, gedruckte und geschriebene. Noch folgen Citate und Uebersetzungen, welche letztere nicht weniger als S. 72 bis 149 meist compressen Druckes einnehmen, des Guten ziemlich zu viel für Studirende und pastorirende Geistliche.

Von den Vorbemerkungen, welche Erklärungen, Quellen und Geschichtliches behandeln, scheint dem Ref. der erste und letzte Ausdruck zu vag und unbestimmt zu sein. Er wünschte den Inhalt derselben, den sie kaum ahnen lassen und geradezu verdecken, etwa mit: Begriff der Bibel, der kanonischen Schriften, der Inspiration u. s. w., und: Zur Geschichte der Einleitung näher bestimmt. Gleich zu Anfang wäre wohl füglicher die betreffende Tridentinische Bestimmung angeführt, da das Vatik. die betreffenden Materien doch nur als Parerga behandelt hat. Diese Bemerkung gilt auch noch für ein paar andere Stellen. Ob der Name heilige Schriften vor allem sie als Mittel zu unserer eigenen Heiligung bezeichnen soll, ist doch zu bezweifeln: in erster Linie wird jene Benennung den ehrwürdigen Charakter ausdrücken sollen, welcher ihnen als göttlich inspirirt geglaubten Schriften zukommt, heiligen Büchern als vorzugsweisen, wesentlichen Erzeugnissen des heiligen Geistes. Zur Erläuterung der S. 3 Mitte angeführten kirchlichen Bestimmung (non ideo, quod sola industria humana concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati) konnte sogleich dort auf die dießfallsige Meinung älterer, auch katholischer Theologen über

deuterokanonische Schriften hingewiesen werden, die an sich manche Wahrscheinlichkeit hatte. Die Definition S. 4, wornach die biblische Einleitung, der Nachweis von dem inspirirten und kanonischen Charakter der hl. Schrift ist, scheint zu eng gefaßt zu sein: wir mögen dieses kirchliche Postulat als Hauptaufgabe der Einleitung annehmen und insofern nach dem a potiori fit denominatio uns die Begriffsbestimmung gefallen lassen; allein der weitere nicht geringe Apparat, welcher noch in der Einleitung zur Behandlung kommt, mit der Inspiration nichts zu thun hat und rein wissenschaftlicher Erforschung anheimfällt, wie die biblischen Sprachen, Schrift, Textbeschaffenheit, Geschichte desselben u. m. A. sollte doch irgendwie in einer vollständigen Begriffsbestimmung mitbefaßt sein. S. 13 oben steht: „Durch die Inspiration wird das Niedergeschriebene für Andere Geoffenbartes, kann aber von dem Schriftsteller selbst auf natürlichem Wege erkannt sein." Der Satz ist mißverständlich, wo nicht »haeresim sapiens«, und hat neben dem auf derselben Seite unten stehenden nur räumlich, aber nicht logisch Platz. Hier heißt es nämlich: „Wie weit sich bei der Inspiration die Einwirkung Gottes, und wie weit sich die Mitwirkung des Menschen erstreckt habe, ist von der Kirche nicht definirt worden. Bloß die Meinung hat sie ausgeschlossen, als sei es noch Inspiration zu nennen, wenn ein Buch auf menschliche Weise zu Stande gekommen und nachträglich vom heiligen Geiste oder dessen Organen approbirt worden sei." Es hatte nämlich im sechszehnten Jahrhundert Lessius, Professor zu Löwen, und später noch der Jesuite Bonfrere gelehrt, es könne ein Buch zur heiligen Schrift gehören, wenn es mit bloß menschlichen Kräften ohne Beistand des heiligen Geistes niedergeschrieben

worden sei, und der heilige Geist nachher nur erklärt habe, es sei in demselben nichts Unwahres enthalten. Von den beiden Extremen, wenn wir beide mit dem Verfasser so nennen wollen, dem Glauben einzelner Väter und des ältern Protestantismus, an eine buchstäbliche Eingebung, wonach der heilige Geist die Schrift gleichsam diktirte und keine menschliche Geisteszuthat, sondern nur die mechanische Schreibarbeit mit dem Diktat Gottes sich verband, und der mehrfach in früherer Zeit, die in manchen Stücken freimüthiger war und unbefangener der Wissenschaft gerecht wurde, vertretenen Ansicht, wonach die Inspiration sich lediglich auf die Glaubens- und Sittenwahrheiten beschränken würde, — von diesen beiden Anschauungen sollte die letztere, nachdem die erstere sich ausgelebt hat und bloß noch sporadisch von Judenchristen vertheidigt wird, wenigstens geduldet werden. S. 15 entscheidet man sich gern mit dem Verfasser dafür, daß das bekannte libros integros cum omnibus suis partibus, prout in eccl. cathol. legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur (Conc. Trid. Sess. IV. Decbr. de can. Script.) sich nicht auf Form und Buchstaben, sondern auf den Inhalt beziehe und dasjenige umfasse, was zum Inhalt eines Buches wesentlich gehöre. Dann werden wir aber dem prout nicht die allerschärfste Fassung geben, sondern einzelne Stellen der Vulgata, Doppelübersetzungen u. m. A. in Ansehung ihrer Aechtheit und Ursprünglichkeit nach kritischen Grundsätzen beurtheilen dürfen. S. 35 u. 36 o. bringt Verfasser diesen Grundsatz selbst für das Komma Johann. in Anwendung. S. 17: „Den ersten Anfang einer kanonischen Sammlung machte schon Josua, indem er nach Jos. 24, 26 zu dem Gesetzbuche des Herrn eine neue Urkunde (sein Buch?) hin-

zufügte." Die Parenthese ist gewiß wegzulassen, denn daß Josua das nach ihm genannte Buch schrieb oder nur schreiben ließ, wird man schwerlich mehr im Ernste behaupten. Im Zusammenhang mit dem Vorigen ist es die Urkunde über die Volksversammlung mit den Reden. Für die Behauptung, daß zur Zeit des ersten Tempels die heilige Schrift im Heiligthum aufbewahrt worden, ist ebendas. 4 Kön. 22, 8 angeführt; allein hier ist nur von der Wiederauffindung des Gesetzbuchs durch den Hohenpriester Hilkia die Rede, nicht von der ganzen damals vorhandenen heiligen Schrift. Die Annahme selbst ist nicht unwahrscheinlich, aber kann nicht auf jene Stelle gestützt werden, da auch im Folgenden nur von dem einzelnen Buche und der Vorlesung desselben geredet wird. Ob die unter dem zweiten Tempel (2. Makk. 2, 13) von Nehemia errichtete Bibliothek die inspirirten Schriften mit enthalten habe, ist allerdings nicht wohl anzuzweifeln. In §. 27 vertheidigt Verfasser die Ansicht, daß die Vervollständigung des Kanons während der Periode der jüdischen Selbständigkeit (kein ganz passender Ausdruck für die Geschichte Israels unter persischer und griechischer Oberherrschaft) fortgesetzt wurde, so lange nur inspirirte Schriftstücke beigebracht wurden; „von einem förmlichen Abschluß des Kanons wissen wir nichts, denn die von den Juden aufgebrachte Meinung, Esra habe den alttestamentlichen Kanon geschlossen, ist nicht historisch, und aus der Makkabäerzeit kann keine begründete derartige Nachricht aufgewiesen werden." Denn daß nach Esra's Zeit die große Synagoge den Kanon zum Abschluß gebracht hätte, sei auch nicht geschichtlich zu erhärten. Die weitere Vermehrung des alttestamentlichen Kanons soll dann nur mit dem Aufhören der Inspirationsgnade innerhalb des Judenthums ein Ende ge-

funden haben, was allerdings unbestreitbar, aber auch ein identischer Satz ist. Wenn dieß gegen Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chr. geschah, zu welcher Zeit auch Verfasser alle diejenigen Bücher, die das Concil von Trient aufgezählt, in dem von ihm angegebenen Umfange bei den Juden als kanonisch angesehen sein läßt, so hat man für die deuterokanonischen Schriften beizustimmen, sofern ungefähr von dort an überhaupt keine weitere Schrift mehr zu denselben kam, also keine mehr auf den Inspirationscharakter Anspruch machen konnte, aber ob dieser bis tiefer in das zweite Jahrhundert fortgeführte Kanon der des gesammten Judenthums, also namentlich auch der Palästiner gewesen ist, ist nicht nur so ohne Weiteres anzunehmen. Die Einleitungsschriften verbreiten sich ausführlich darüber und hier kann nicht in den Streit eingetreten werden, nur möchten wir bemerken, 1) daß anerkanntermaßen das Esra-Nehemianische Zeitalter aus innern und äußern Gründen, auf die Personen wie auf die Sache gesehen, sich für Sammlung der alten kanonischen Schriften am vorzüglichsten eignete, wo nicht dieselbe geradezu postulirte, 2) daß bekannte, mehrfache Traditionen und Sagen, die nicht ohne geschichtlichen Kern sein können, jene beiden Männer für genannte Aufgabe thätig sein lassen; dazu rechnen wir mit dem Verfasser auch 2. Makk. 2, 13; 3) daß die Behauptung des hl. Josephus (c. Ap. 1, 8), der Canon sei ungefähr mit der Zeit Königs Artaxerxes Longimanus abgeschlossen gewesen, sich schwer als Produkt der spätern jüdischen Theologie begreifen läßt, wonach seit Artaxerxes die Prophetie nicht mehr in ihren höhern Graden verliehen worden sein soll, sondern viel eher als alttradirte, wenngleich nicht ganz richtige Ueberzeugung der palästinischen Judenschaft; 4) daß letztere, die

so zähe am Alten hielt, als ganze Nation nicht dazu gekommen wäre, hergebrachte, als kanonisch betrachtete Schriften den Grundsätzen einer spät aufgekommenen Hyperorthodoxie zu opfern, so strengen Anforderungen derselben sie sich auch sonst im Einzelnen fügen mochten, und so wiederholt auch einzelne Rabbinen oder Schulen altanerkannte kanonische Bücher beanstanden mochten. — Unbefangen anerkennt Verf. (S. 20), daß auf das hohe Lied und — gegen Vincenzi. Sess. IV. Conc. Trid. vindic. und A. — namentlich auch auf die deuterokanonischen Bücher sich im Neuen Testament so wenig eine Hinweisung findet, als auf Ruth, Esra, Nehemia und einige andere Schriften des hebräischen Kanons. Somit kann auch, was das hohe Lied betrifft, dasselbe nach seiner allegorischen Auslegung keineswegs die Voraussetzung für Reden des Herrn und Stellen in den neutestamentlichen Briefen bilden, in denen der Herr sich als Bräutigam, die Gemeinde als Braut darstellt oder beide so dargestellt werden. S. 36—40 handelt Verf. noch von den Apokryphen und gibt den Inhalt der bedeutenderen derselben kurz an, was nur zu billigen ist. Wir vermissen hier neben den angegebenen ältern Arbeiten: Scholz' Bibelwerk und Movers, den Apokryphen im Freiburger K. Lex., den Hinweis auf die eingehenden Untersuchungen Langens in: Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi 1866.

Im allgemeinen Theil (S. 41 ff.) werden zuerst die Sprachen der heiligen Schrift behandelt. Verf. nimmt an, daß das Hebräische zuerst von den Urbewohnern der Landschaft zwischen dem Mittelmeer und der arabischen Wüste gesprochen und von den erobernd daselbst auftretenden Canaanitern angenommen worden ist. Zweifellos trafen die

Canaaniter (im weitern Sinn; im engern sind es die nördlich vom Karmel wohnenden, an der Spitze der kanaanitischen Stämme stehenden Phönizier) eine ältere Bevölkerungsschicht im Ost- und Westjordanland, die Enakiten; es ist aber nicht ausgemacht, ob sie Semiten oder Arier waren. Für semitische Abkunft sprechen nur die dem Semitischen angehörigen Namen derselben, die ihnen aber auch von den Canaanitern beigelegt sein können; noch weniger sicher ist, ob letztere erst im Jordanland das Hebräische angenommen haben. Man hält sie sogar nicht ohne Wahrscheinlichkeit für ein ursprünglich semitisches Volk, aber auch wenn sie nach ihren frühern Sitzen in Südasien Chamiten waren, wie die Völkertafel angibt, so werden sie auf ihren langen Wanderungen durch mächtige semitische Culturländer semitische Art und Sprache angenommen haben, ehe sie das Jordanland erreichten. Hätten sie erst hier das Hebräische erlernt, so ist wohl unerklärlich, daß auch nicht der geringste Rest ihrer ursprünglichen Sprache geblieben ist. Ansprechend ist die Annahme], daß die ältesten hebräischen Urkunden, Pentateuch umd Josua wahrscheinlich nicht mehr in ihrem ursprünglichen Ausdruck erhalten, sondern dem jeweiligen Sprachausdruck späterer Perioden angepaßt worden sind. Dadurch würde sich leichter erklären, daß der sprachliche Ausdruck zwischen den ältesten und jüngsten Büchern keine sehr namhaften Unterschiede zeigt. Ref. hat nur das Bedenken, ob damit nicht auch die Annahme sachlicher Aenderungen und Umarbeitungen erleichtert wird. Es ist des Weitern nicht sehr wahrscheinlich, daß die Chaldäer Indogermanen waren, wie S. 46 vermuthet wird, da von den indogerm. Sprachen sich kaum eine Spur auf altchaldäischem, südbabylonischem Gebiete findet: sie waren allem nach Semiten,

welche die turanische Grundschicht der Urbewohner überdeckten (Akkadier) und das Semitische dort als Jahrtausende vorhaltende Culturgrundlage einbürgerten, ganz wie es die Cananiter, gleichviel ob ursprüngliche oder gewordene Semiten, in Palästina machten. Da nun aber das s. g. biblisch Chaldäische nicht die eigentlich chaldäische Sprache Südbabyloniens ist, die davon namhaft verschieden war und ein höheres Alter beansprucht, sondern durch mißbräuchliche Benennung des Hieronymus jener Ausdruck auf den südwestaramäischen Dialekt übertragen worden ist, dem das Syrische als nordöstlicher sich gegenüber stellt, so war dieß a. O. deutlicher zu bezeichnen. Jene lebten auch in Babylonien seit uralten Zeiten nicht bloß als „Zeichendeuter", sondern als Volksmasse (Chaldi auf Inschriften des 10. Jahrh.), die wohl sehr frühe solche hervorbrachte, so daß dann noch Dan. 1, 4 mit Sprache der Chaldäer deren Geheimsprache bezeichnet werden mochte, während ganz richtig in der Bibel selbst das irrthümlich s. g. (biblisch) Chaldäische die aramäische Sprache heißt. Man begegnet übrigens in diesem Abschnitte manchen feinen Bemerkungen über Wesen, Charakter und Entwicklung der biblischen Sprachen. Nicht minder gibt der sechste Abschnitt (Uebersetzungen) den Sprachgelehrten zu erkennen, welcher auf einem umfassenderen Sprachgebiet heimisch ist. Statt hier aber, wo nur verhältnißmäßig Wenige sich wohl und sicher fühlen, in vieles Einzelne einzugehen, will Ref. noch einen controversen Punkt hervorheben, der allgemeineres Interesse bietet und in neuer Zeit vielfach behandelt worden ist, ohne noch zu völligem Abschluß zu gelangen: den Lateinischen Uebersetzungen ist der Abschnitt S. 108 bis 127 gewidmet und man durfte begierig sein, des Verf. Ansicht über die älteste, die

Itala, oder über die ältesten derselben zu vernehmen. Er ist indeß hier dem, was er in der Geschichte der Vulgata niedergelegt, treu geblieben und hält es für „innerlich wahrscheinlich“, daß die h. Schrift wenigstens theilweise schon im ersten Jahrhundert ins Lateinische übertragen wurde, weil das Christenthum sich sehr früh in Italien von Rom aus verbreitete und die gewöhnlichen Volksklassen, unter denen es doch der Hauptsache nach lange verblieb, nur das Lateinische kannten. „Volkssprache war zu Rom und in Italien nur das Lateinische: — — es ist glaublich, daß schon in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts wenigstens die prophetischen Lektionen und Psalmen lateinisch da waren, sowie daß man zum Zweck der Privaterbauung schon damals anfing, alle Bücher des Alten-Testaments zu übertragen.“ Der von Augustinus de doct. chr. I. 15 angeführte Name **Itala** für die erste lateinische Bibelversion gilt dem Verf. für die in Italien gebräuchliche, entstandene, neben der es nach August. noch viele andere gegeben habe, da die Ansicht von bloß verschiedenen Recensionen der einen Uebersetzung sonderbar und gezwungen sei, und für die von dort nach Afrika gebrachte; er bemerkt noch S. 113, daß aus innern Gründen die Hindeutung Rufins Ap. 2, 33, der hl. Petrus sei Urheber der Itala gewesen, nicht entkräftet werden könne. So einfach scheint aber der Sachverhalt keineswegs zu liegen. Die Ansicht, daß Petrus die Itala verfaßt, halten wir für mehr als sonderbar, da das Zeugniß Rufins ohne alle Beglaubigung und Stütze völlig werthlos wäre, auch wenn es, was es streng genommen nicht einmal thut, jene Hindeutung enthielte (denn die librorum instrumenta, die Petrus der Kirche zu Rom übergab, Ap. 2, 33, sind nicht lateinische Uebersetzungsstücke, sondern griechische bib-

lische Bücher), und nicht mit den Worten anfienge: Petrus Rom. ecclesiae per 24 annos praefuit. Sodann hat Augustin mit seiner Ansicht von einer latinorum interpretum infinita varietas, wenn er darunter selbständige Uebersetzer versteht, anerkannt in diesen Materien weniger Gewicht, als Hieronymus, der nur eine lat. Uebersetzung kennt, aber dieselbe in den mannigfaltigsten Recensionen, Textgestaltungen und -Verunstaltungen. Dafür paßt aber auch die infinita varietas des Aug. weit besser, als für selbständige Bibelübersetzer, für welche sie nothwendig in den Augen jedes halbweg Sachverständigen eine contradictio in adjecto ist. Es ist sogar für Manche, wie Fritzsche, noch die Frage, ob es nur einen Uebersetzer der ganzen latein. Bibel vor Hier. gegeben hat und nicht vielmehr dieselbe, wie die Septuag., das wegen dringenden Bedürfnisses nur rascher als die Sept. zum Ziel gebrachte Werk mehrerer Uebersetzer gewesen ist. Wenn die numerositas interpretum bei Aug. viele selbständige Uebersetzungen bedeutete, so ergäbe sich, da Aug. zunächst nur von Afrika redet, eine wahre Uebersetzungsmanie der Afrikaner, mit welcher die Selbstgenügsamkeit der Christen Italiens mit der einen Itala, die doch von ihnen nach Afrika gekommen sein soll, stark contrastirt. Die Ansicht der besten Autoritäten, wie Wiseman, Fritzsche, daß nicht Italien, sondern Afrika die Heimath der Itala, ist ernstlich durch Niemand, auch nicht durch Gams erschüttert, dagegen ist die sachkundige und nahezu erschöpfende Behandlung der einschlägigen Materien in Fleckeisens Jahrb. 1874 f. durch Prof. Ott in Rotweil bis jetzt ziemlich ignorirt, wenn auch unter der Hand nicht unbenützt geblieben, selbst seitens der Todtschweiger, und wird am

wenigsten durch Zieglers ungeschlachte Lufthiebe in den Italafragmenten der Paul. Briefe entkräftet werden. Schon Bentley legte gegen Sabatier Gewicht auf das dichterische Itala, da nicht Italus, sondern Italicus Italien angehörig, dort aufgekommen, jenes dagegen italische Art und Eigenschaft, Sprache bedeutet und gerade das ungewöhnliche Wort statt latinus (wie wälsch gegen romanisch) ausländische Abkunft der Uebersetzung anzeigt, wie griechische Version u. s. w. zunächst nur die in griechischer Sprache verfaßte ist, unangesehen wo sie gefertigt wurde. Nach Afrika weist nun aber neben dem ersten Auftreten der Itala daselbst auch ihre Sprache, die unwiderleglich ihre schlagenden und zahlreichsten Parallelen in den ältesten afrikanischen Kirchenschriftstellern hat. Die Bibelcitate derselben] sind zahlreich und im Ganzen übereinstimmend, und soweit es überhaupt nachweisbar ist, die der Itala. Die lateinische Kirchensprache ist ein Produkt der afrikanischen Gemeinde: hier wurde Latein frühe Volkssprache und machte eine Version der Bibel nothwendig, welche wieder den Anstoß zu einer eigenen theologischen Sprache und Literatur gab. Der Uebersetzer hatte bereits einen sehr verwilderten Text der Septuag. vor sich und bei der Mangelhaftigkeit und sprachlichen Härte seiner Arbeit unterlag dieselbe zahlreichen Aenderungen, größern und geringern Bearbeitungen, auch wohl neuen Uebersetzungen ganzer Abschnitte. Was davon schon im 2. u. 3. Jahrh. geschah, mag August. in die prima fidei tempora übertragen haben. Das Griechische war in Italien, besonders in Rom, noch tief ins 2. Jahrh. allgemein verbreitet und die niedern Schichten, soweit sie es nicht verstanden, unzweifelhaft des Lesens unkundig: die zahlreichen Bibelleser, die man da finden wollte, gehören in

eine weit spätere Zeit. Hat es endlich nach Verf. auch in Italien viele latein. Uebersetzungen gegeben, so konnte August. weder von einer Itala schlechthin reden, noch wären wohl die Namen sämmtlicher Autoren derselben spurlos untergegangen. Bestand dagegen die numerositas interpretum latin. aus Correktoren, Ueberarbeitern, Revisoren, so erklärt sich aus der vergleichsweisen Leichtigkeit des Geschäfts, daß sich so viele daran machten und ihre Namen nicht erhalten wurden. Wir möchten H. K. die erwähnten Aufsätze Joh. Otts angelegentlich empfehlen und letztern, der offenbar die richtige Fährte gezeigt oder die verschüttete wieder aufgegraben hat, bitten, auf derselben weiter zu schreiten: labor improbus omnia vincit.

Der Abschnitt über die Uebersetzungen ist, wie wir nochmals betonen, sonst gründlich, mit vollem Verständniß und gewissenhaft gearbeitet.

Himpel.

Inhalts-Verzeichniß

des

achtundfünfzigsten Jahrgangs der theologischen Quartalschrift.

I. Abhandlungen.

Seite

II. Recensionen.



